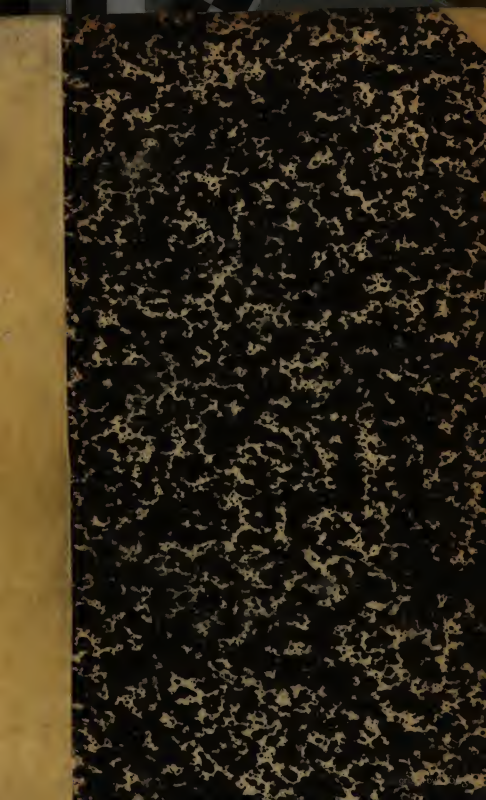






PRINCIPJ
DELLA
SCIENZA MORALE

SAPĒ AUDISTI BONI IDEAM ESSE
OBIAXIMAM DISCIPLINAM

Plat. de Rep. VI.



MILANO

DALLA TIPOGRAFIA POGLIANI

MUCCXXLI.



NELLE NOZZE CASTELBARCO-LITTA

Gentilissimo conte Carlo,

*S*E altre volte io intitolai qualche mio libretto a persona cara in segno di mia letizia per qualche fortunato suo avvenimento, nol feci però con sì abbondevol piena di puro diletto, come oggi, mandando a voi in dono, mio gentilissimo conte Carlo, questo piccolo scritto, che intendo vi debba essere testimonio e pegno di quella consolazione, che mi cagionano le nozze vostre, la quale è tanta, quanta dall'affezione che vi porto, e che voi non potete disconoscere, me ne dee venire per nozze vostre, e per nozze sì bene assortite. Le quali, che meglio assortire non si potessero, fa fede quel sentimento universale che le ebbe indovinate e predette ancora prima che voi n' aveste pensiero, ed i genitori vostri n' avesser trattato: imperciocchè il desiderio talora è profeta: e l'es-

sere state precorse dalla pubblica voce non solo in Milano, ma anche in Roma, dove io tanto tempo prima che fossero intavolate ne sentii tener discorso, mostra il desiderio che se n'avea nel pubblico, il qual desiderio, siccome avviene, si muta celaramente in isperanza, e questa in aspettazione, e l'aspettazione poi ne fa altrui parlare come di cosa bella e conchiusa, e correrne fama, come di cosa certa. Il che tutto avvenne delle nozze vostre; e non è in vero piccola prova della benevolenza del pubblico verso voi e la famiglia vostra questo desiderio, che se n'ebbe, e questa fama che ne corse prima del fatto: nè ella è leggera testimonianza della vostra buona scelta questa anticipata approvazione: nè ispregevole augurio di vostra futura prosperità questo comun voto che ora si adempie. Conciossiachè niuno desidera avvenimenti felici, se non a quelli che ama e riverisce: e il pubblico a voi non trovò tuttavia da desiderare cosa migliore della mano di questa vostra sposa che vi dà casa Litta, della quale lasciatemi dire ciò che dicon gli altri, che la nobiltà e la dovizia sono i pregi minori ch'ella si abbia: ed il cielo pur coll'avervela donata mostrò di approvare gli augurj che vi erano fatti, e che nel nodo gentile in che oggi vi stringete hanno solo il loro cominciamento. E non doveva io dunque di tutto ciò rallegrarmi? anzi poteva io non rallegrarmi? che quando pure voi mi foste uno

sconosciuto , ancora troppe ragioni io mi avrei avuto di partecipare a quella onestissima gioia , di cui in questi giorni la provvidenza, onde ogni bene voi conoscete, vuole ricolmi voi, e gli elettissimi genitori vostri, e il fratello, e i tanti vostri parenti ed amici: poichè niuno, s'egli non è un tristo, può a meno di partecipare alle gioie buone de' buoni: e rispetto a voi, egregio conte Carlo, anche l'amore della patria mi solleciterebbe a farmi lieto della vostra felicità, giacchè voi traete l'origine dal mio paese, e la vostra famiglia fu gran parte della storia alla mia terra: anche l'amore delle lettere mi stringerebbe a godere del ben vostro, giacchè le lettere non sono in casa vostra forestiere, ma vi stanno coltivate ed amate da voi, dal padre e dal fratello: anche l'amore e la memoria de' miei proprj parenti finalmente accrescerebbe a me letizia della letizia vostra, rammentando massimamente quel mio cugino Carlo ai vostri genitori, ed ai vostri avi famigliarissimo; il quale avendo veduto nascere e crescere bellamente voi ed il fratello vostro, vi avea posto, quale si conveniva alla sua età, un amore ed una tenerezza di padre; e di ogni vostro passo nella via del sapere e della virtù egli giubilava ed inteneriva: e l'ho veduto io medesimo pianger di affetto per voi in ascoltandovi a recitargli le vostre composizioni poetiche, ove si avveniva a de' passi che più gli piacevano. E

de' fiori de' vostri versi voi avete voluto, poscia ch'egli ci fu tolto, onorare la sua memoria, ed a me, che sapevate quanto m'era amico, farne pubblico dono. Ma mi bisogna egli l'affetto, che v'avea una persona di cui io stimava il giudizio, e che m'era unita di cara amicizia e di sangue, perchè io fossi tratto ad amarvi forse come per fama uom s'innamora, e a giubilare ora del vostro faustissimo maritaggio? o non conosco io voi medesimo e le vostre amabili doti? certo è noto a me il vostro ingegno, è nota la nobiltà de' vostri pensieri, è nota la dolcezza del vostro carattere e la soavità de' vostri modi per la consuetudine di più anni che ho in casa vostra, per una lunga serie di tratti cordiali ricevuti da voi e da' vostri, e per tanti saggi tolti da me della vostra mente, e del vostro delicato e nobile sentimento. Ed ella è questa cognizione, questa non breve speranza che ho di voi, mio egregio conte Carlo, che mi consiglia e m'assicura d'inviarvi a mostra di quel giubilo che ora provo per cagion vostra non qualche gaio componimento poetico, o qualche prosa di tenue argomento (che alle amene cose tolgono l'animo le gravissime circostanze della società umana), ma questo libro, molto serio a dir vero, che ragiona di morali documenti, e che si continua all'opera che ho tolto a fare, come sapete, spintovi da un interiore irresistibile sentimento di pietà per gli uomini e

di speranza, all'opra, dico, di ristorare la filosofia e di richiamare il mondo titubante e desolato nell'incertezza, alle prime abbandonate verità. Imperciocchè, conoscendovi io sì bene, non posso ignorare che questo tempo nel quale voi pigliate, o più tosto ricevete dal Cielo una sposa a perpetua consorte di vostra vita, e a partecipe di tutto voi stesso, a voi non è solamente un tempo d'inebbriante letizia e di passeggero tripudio; ma è ancora un tempo grave di pensieri, un tempo ove un sentimento profondo interpreta la santità di nuovi affetti, ove una previsione involontaria s'addentra nell'avvenire avida di scorgerne i tanto variati accidenti contro a' quali non è riparo nè schermo altro che l'usbergo di virtù, un tempo ove la coscienza, questa maestra divina, ha tante cose da dire all'uomo, tanti doveri nuovi da rivelargli, tante leggi sacre da imporre al suo cuore, e tanto di senno e di costanza da esigere, un momento solenne in fine, in cui s'incomincia per voi il corso di una vita nuova, di una nuova responsabilità, di una nuova dignità, che di presente vi fa capo della vostra compagna, e che vi promette poi le gioie della paternità, che è un domestico sacerdozio. Ed è a voi, che tutte queste cose altamente sentite, e che su' fiori di cui è seminato il pavimento del tempio v'accostate però all'ara nuziale con timore e con riverenza, e implorando una benedizione

che vi riempia di forza da lui, che è l'autore del sacro at to che or consumate, è a voi dico, ch' io non dubito di presentare, in occasione del vostro maritaggio, uno scritto che pone i fondamenti su' quali conviene che si regga tutta la vita morale dell'uomo, da' quali soli s'origina la giustizia, e trae l'esser felice o la domestica società, o la civile. Accogliete adunque, o mio egregio e gentilissimo conte Carlo, un tale presente, che ove anche egli sia lavoro di debole mano, pure col solo argomento vi fa fede quale opinione io abbia di voi. E quando la vostra consorte vi avrà fatto ricco di figliuoli, e ve li vedrete crescere intorno siccome belle olive fruttifere, vi varrà forse alcuna volta il chiamarli a voi, ed il raccontar loro, che un vero amico in occasione del vostro matrimonio, volendovi mostrare l'immensa allegrezza che ne sentiva, non trovò però altra miglior cosa da donarvi, fuor solo alcune poche pagine scritte, che insegnavano in che consistesse la bontà della vita, nè altro migliore augurio da farvi se non questo (lasciate da parte le trabocchevoli ricchezze, gli onori, le potenze, le pazze gioje dietro a cui traggono gli uomini), che dobbiate dare al mondo de' buoni e religiosi figliuoli.

Milano, nel giugno del 1831.

ANTONIO ROSMINI-SERBATI PRETE.

P R I N C I P I
DELLA
SCIENZA MORALE

SI OCVLVS TVVS FVERIT SIMPLEX TOTVM CORPVS LVCIDVM ERIT.

Luc. 11, 34.

PRINCIPJ

DELLA

SCIENZA MORALE

CAPITOLO I.

DELLA PRIMA LEGGE MORALE

ARTICOLO I.

DELLA LEGGE IN GENERALE

La legge morale non è che una nozione della mente (1), coll' uso della quale si fa giudizio della

(1) Dicendo che la legge non è che una nozione colla quale la mente giudica, parmi di ridurre la definizione della legge all'ultima sua semplicità filosofica. Ma a taluno non vorrà essere forse al tutto chiaro come la legge sia una nozione. Spiegherò adunque il mio pensiero con un esempio: pigliamo questa legge morale « niuno dee fare danno al suo simile ». Questa legge mi determina una classe d'azioni che mi sono vietate, cioè tutte quelle che fanno danno al mio simile. In virtù di quella legge ogni qual volta io mi abbatto ad un'azione dannosa, io la giudico vietata. Ma per fare questo giudizio, per giudicare, che un'azione sia dannosa al mio prossimo, di che mi servo io? Certamente della nozione che ho della dannosità, perciocchè se io non sapessi che cosa vuol dire una azione dannosa, ed una azione utile, se io non avessi queste due nozioni, io non potrei mai distinguere l'azione utile dalla dannosa, come un cieco nato,

moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare.

Acciocchè poi si possa far uso di questa nozione e recar giudizio delle azioni umane, conviene che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti :

non avendo la nozione de' colori, non può distinguere il verde dal giallo, nè il turchino dal rosso. È dunque la nozione della *dannosità*, quella che mi fa conoscere le azioni dannose, riscontrandole a quella nozione come a suo tipo. Una nozione adunque è sempre il principio o sia la regola del giudizio.

Ora mi si chiederà, la legge proposta « è cosa illecita fare danno al suo simile », anch' essa è un giudizio. Di quale nozione adunque mi servo io come di regola per formarlo? qual nozione è quella che mi produce questa legge? La nozione di ciò che è illecito. Quando io so che cosa costituisce l'illeceità d'una azione, allora so altresì che le azioni dannose sono illecite. Ed ecco adunque come questa nozione appunto della illeceità delle azioni è la *legge*, dietro la quale io giudico della moralità od onestà delle azioni, cioè distinguo le lecite dalle illecite.

In questa analisi della legge proposta si vede manifestamente che v'ha un ordine gerarchico, per così esprimermi, nelle leggi, cioè a dire, che ve ne sono di inferiori, e di superiori, che le superiori sono più generali, le inferiori più speciali, che le leggi speciali dicono il medesimo di ciò che dicono le più generali, ma il dicono partitamente, e più esplicitamente. Così la legge morale « non si dee fare danno al suo simile » è inferiore e meno generale dell'altra « non si debbono fare cose illecite ». Ma in ciascuna di queste leggi espresse in forma di proposizione, v'ha sempre una *nozione*, che è quella propriamente che serve di regola alla mente per giudicare quali sieno le azioni buone, e quali le azioni male, e quindi quella *nozione* è essenzial-

1.^a Che quella nozione sia *ricevuta* nella mente di chi giudica.

2.^a Che il soggetto che ha quella nozione si sia avveduto della sua attitudine a servir di regola ne' giudizi morali; ed allora può dirsi *promulgata* nel soggetto, e comincia ad aver propriamente la natura e la forza di legge (1).

mente la legge; perchè legge non vuol dir altro che una regola colla quale si giudica e discerne il retto dal pravo.

Con questa osservazione conviene a capello la comune definizione della legge *Lex est recta agendorum ratio*: giacchè una *ragione* e una *nozione* è il medesimo in sè, fuorchè differisce la *nozione* dalla *ragione* per una relazione diversa che esprime, come è il medesimo una *idea* quanto alla cosa, non diversando dalla *nozione* e dalla *ragione* che nel rispetto. E perchè tutto proceda chiaramente, gioverà aver presenti le due definizioni seguenti della *ragione* e della *nozione*:

1. *Nozione* io chiamo un'idea considerata sotto questa relazione, in quanto cioè ella mi serve a rendermi *note* le cose. Così l'idea del danno è una nozione in quanto ella mi serve a rendermi note quali sieno le azioni dannose.

2. *Ragione* io chiamo un'idea considerata sotto questa relazione, cioè in quanto ella mi serve a *ragionare*, o sia in quanto mi serve come di principio a dedurre qualche conseguenza circa le cose a me note. Così l'idea medesima del danno è una *ragione* in quanto ella mi serve a tirar da lei la conseguenza, che se faccio la tale o tal'altra azione io faccio un danno.

Si vede da ciò, che qualunque idea può essere una nozione, ed una ragione, perchè qualunque idea è una *specie* che ci fa noti gli individui, è una *essenza* che è sempre il fondamento de' ragionamenti.

(1) Parrà nel primo aspetto che non ci debba esser differenza fra l'esistenza della legge nel soggetto, cioè la cognizione della legge

3.^a Che venga *applicata* dal soggetto alle azioni da giudicarsi.

Perchè dunque noi possiamo giudicare della moralità delle azioni, dee esserci *l'esistenza* della

e la sua *promulgazione*; pure chi ben considera vedrà esservi, e rilevante. E per ciò che riguarda la legge positiva è facile accorgersi, che la legge può avere avuta la promulgazione legale, e non essere tuttavia pervenuta alla notizia di qualche individuo. Siccome e converso la disposizione del legislatore può essere conosciuta ancor prima che sia *promulgata* e intimata qual disposizione obbligatoria o sia qual legge. Ma non è egualmente facile vedere la differenza fra l'esistenza della legge nel soggetto e la sua promulgazione quando si tratta della legge naturale. Sembra che nulla vi avesse di mezzo fra il conoscere o non conoscere la legge, e che ove si conoscesse, ella esistesse e fosse promulgata, ove non si conoscesse ella nè fosse promulgata, nè esistesse ancora nel soggetto. Ma convien badare che la legge, come l'abbiamo definita, non è che una nozione, un'idea, la quale serve di esemplare a cui riscontrare le azioni, e così giudicarle. Ora altro è una *idea*, e altro è l'*uso* di questa idea: egli non ripugna punto, che s'abbia un'idea, e che se ne ignori ancor l'uso. E veramente, conosciamo noi tutti gli usi che possiam fare delle nostre idee? tutti i partiti che possiam trarne? tutte le conseguenze che possiam dedurne? no certamente: e abbiam ben sovente de' principj nella mente, che appunto per questo perchè non ne conosciamo l'uso, ci stanno al tutto infecondi. E anzi, qual è in fine la differenza del filosofo, e dell'uomo del volgo, se non questa appunto, che il primo trae molte più conseguenze del secondo dai primi principj del ragionamento, che sono ad entrambi comuni?

Non ripugna dunque il concepire l'esistenza in noi d' un' idea, e insieme l'ignorazione compiuta dell'uso della medesima sotto qualche relazione particolare; e quand' anche queste due cose,

legge in noi, che viene a dire la cognizione, la sua *promulgazione*, e la sua *applicazione* colla quale si compie il giudizio.

L'idea, e la cognizione dell'uso che possiam farne, stessero sempre insieme, ancora tuttavia non sarebbero la medesima cosa, ma dovremmo coll'analisi della mente separar l'una dall'altra. Prendiamo dunque quell'idea prima colla quale giudichiamo della moralità delle azioni; e supponiamo d'ignorare perfettamente l'uso suo di servirci di regola a fare sì fatti giudizi: in tal caso, dico io, ci sarebbe l'esistenza della legge in noi, poichè in fine è quell'idea la legge, e n'ha in sè stessa tutta la forza; ma non sarebbe in noi promulgata, perchè noi non sentiremmo però ancora la forza obbligatoria di quell'idea, la sua attitudine, cioè di servirci di regola a giudicare le azioni morali, e discernere le buone dalle cattive. Io vado ancora più innanzi; e dico che la forza che ha un'idea di produrre di sè delle conseguenze suol restarci totalmente occulta se non viene l'esperienza, che ci faccia vedere, e sperimentare questa sua forza nel fatto, e ciò si vedrà più manifestamente nel nostro sistema morale. In questo io mostro, che la prima legge morale è la nozione dell'essere. Ma sebben tutti abbiano la nozione dell'essere, quanto pochi tuttavia avranno riflettuto, che questa nozione ha in sè la efficacia di servirci di regola per giudicare della moralità delle azioni, come sono per dimostrare! e quanti forse non si maravigliano già di questa proposizione che io qui avanzo? ciò ne mostra assai chiaro, che possono avere riflettuto sopra una nozione, e tuttavia non avere riflettuto sopra il suo uso. Quello che accade nell'ordine della riflessione, accade medesimamente nell'ordine della cognizione diretta. Sebbene tutti gli uomini abbiano la nozione diretta dell'essere, tuttavia fino che non cominciano a farne uso almeno direttamente, non possono sentirne la forza ch'essa ha in sè stessa di legge morale. Quindi nulla ripugna ad ammettere, che anche ne' primi istanti dell'esistenza umana v'abbia l'idea dell'essere, senza però che l'uomo si

ARTICOLO II.

QUAL SIA LA PRIMA LEGGE

Egli è evidente che una nozione dipende talvolta da un'altra più generale, come le nozioni delle specie dipendono dalla nozione del loro genere, e la suppongono innanzi di sè, a cagion d'esempio la nozione dell'uomo dipende dalla nozione dell'animale, e la suppone avanti di sè. Ora in una serie di nozioni, ciascuna delle quali dipenda da una nozione anteriore, e la supponga; vi dee pure avere un termine, poichè altramente s'andrebbe all'infinito; cioè si dee venire finalmente ad una ultima nozione, dalla quale le altre tutte dipendano, la quale sia supposta da tutte;

possa accorgere della sua attitudine a servire di legge; il che l'uomo non comincia a fare che pur cominciando ad usarla, vale a dire coll'esperienza. Anzi l'esistenza di quest'idea (e non del suo uso) anteriore ad ogni esperienza, è ciò appunto che stimo d'avcr condotto ad una rigorosa dimostrazione nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma 1830. Vol. III.

Ciò posto così ragiono. Quell'idea è la legge (come si scuopre poi dall'usarla) nota in sè stessa a tutte le intelligenze. Ma rimanendone incognito l'uso per qualche tempo, cioè fino a che non viene l'occasione d'applicarla e fino che realmente l'uomo non l'applica, sia breve o lungo questo tempo non cerco, ella si rimane dall'essere promulgata e intimata all'individuo.

È per questo, che trovo necessario il distinguere l'esistenza della legge nell'individuo, dalla sua promulgazione nel medesimo; dico della legge naturale.

ed ella tuttavia non n'abbia alcun' altra da cui dipenda, ella non n'abbia alcun' altra d' anteriore, ed oltre ad essa non si possa andare.

Ora, se le leggi morali considerate nelle menti non sono anch'esse che altrettante nozioni forz'è, che anche nella serie di queste nozioni, di queste leggi, noi veniamo ad un fine, ad una ultima legge o nozione, la quale si può dire anche prima: giacchè queste due parole, ultima e prima, non esprimono che due relazioni del medesimo termine a chi le considera, trovandosi in ultimo luogo della serie ciò, che andando nella direzione contraria forma la testa e il cominciamento della medesima.

La prima legge adunque è quella prima idea o nozione colla quale si formano i giudizi morali. Ma qualc'è dunque questa prima idea o nozione? quale è questa prima legge?

L'Ideologia dimostra questa verità, che v'ha nell'uomo un'idea prima anteriore a tutte le altre, colla quale come con regola suprema tutti i giudizi si formano (1).

(1) Chi vuol vedere le prove di questa verità madre, le troverà nel *Saggio sull'Origine delle Idee* (Roma 1830, Volumi 4), nel quale io le ho a lungo esposte. Ivi cioè a dire, ho dimostrato, che la nozione dell'essere ha diversi usi, che in questi diversi usi ella diventa successivamente tutti i principj della ragione, e che tutti i ragionamenti si formano in ultima analisi mediante questi principj. Chi vuol vedere come tutti i primi

Amesso questo vero, convien dire, che quella prima idea, principio e fonte di tutti i giudizi, sia anche il principio e il fonte de' giudizi morali, e sia quindi la prima legge morale, che noi qui cerchiamo.

Questa idea colla quale la mente umana forma tutti i giudizi è l'idea dell'ente in universale, idea congenita nello spirito umano, e forma della intelligenza. Dico forma dell'intelligenza: perocchè dall'analisi di tutti i pensieri umani risulta, che tutti i pensieri si formano, quasi con uno strumento, con quella idea; sicchè senza quella idea non è più concepibile alcun pensiero, e lo spirito privo di essa rimane sfornito d'intelligenza, che solo per quella idea possiede.

L'essere in universale adunque è quella nozione della quale ci serviamo a produrre tutti i giudizi morali, e quindi è la prima legge morale. E veramente conviene osservare, che tutte le cose, tutte le parti delle cose, tutte le loro perfezioni, tutti i loro pregi non sono finalmente altro se non altrettanti atti dell'essere; è sempre l'essere diversamente attuato e limitato, che piglia diversi nomi nelle diverse cose, perchè questa parola *essere* non significa in fine altro che la

principj del ragionamento non sieno finalmente che la sola idea dell'essere applicata, veggia la deduzione di questi principj dall'idea dell'essere nel Vol. III della detta opera facc. 227-240, e Vol. IV, facc. 587 e segg.

prima attività, ogni attività; il dire ciò che è, è un dire ciò che agisce, poichè nessuna cosa è, se non agisce, dovendo agire per essere, anzi essendo un agire quel porre, quel mantenere se stessa che fa la cosa essendo; sicchè in questa nozione dell'essere si contiene ogni azione, e perciò essa è quella nozione che ci mostra, e che ci misura ogni cosa; giacchè noi non possiamo misurare l'attività degli agenti se non sapendo che cosa sia azione, non possiamo misurare gli esseri diversi se non sapendo che cosa sia essere; e quando dico misurare, dico distinguere, dico giudicare, dico percepire intellettivamente; imperciocchè nessun essere posso aver io percepito intellettivamente se non so, se non dico a me stesso ch'egli è il tal essere, ch'egli ha l'attività dell'essere in tale e tal modo determinata; nè posso dir ciò a me medesimo, non posso giudicar ciò, se prima non intendo che cosa voglia dire questa parola *essere*, che io pronuncio in giudicando presa in universale.

Ciò adunque posto, e le maggiori prove e dichiarazioni di ciò ciascuno può vederle in quello che ho scritto sull'Origine delle idee, a cui mi conviene rimettere qui e altrove il lettore per non andarmene all'infinito col ripetere sempre le stesse cose, e rifare il fatto; riman però a vedere, come conoscendo noi l'essere, abbiamo pur con questo solo abbastanza in mano da giu-

dicare del bene e del mal morale; il che vorrà parere certamente strano a chi non ci ha mai riflettuto sopra; sembrando a dir vero, che col sapere che cosa sia l'essere in universale, potremo bensì intendere, che cosa sieno gli esseri particolari; ma non intendere che cosa sia il ben morale, non aparendo alcun rapporto fra gli esseri e le azioni morali. Il perchè è mio dovere, che ciò che affermo lo provi altresì; e ravvicini queste due cose dell'essere delle cose, e del bene e male morale; ed è ciò appunto che io mi propongo di fare alquanto distesamente con tutto questo libro, che non ha finalmente altro scopo che pur questo. Ma intanto anche quel solo che abbiamo detto dee bastare a farci vedere in generale, che la nozione, di cui parliamo, dee pure valere a prestarci un sì fatto servizio; e anche prima di conoscerne il modo, non abbiamo più diritto di rifiutare una simile verità, dopo le cose accennate. Poichè a chi volesse rifiutarla, converrebbe prima che rifiutasse quelle prove colle quali io ho dimostrato (1), che l'idea dell'essere è la regola di tutti i giudizi, o pure che negasse la definizione da noi data di sopra della legge come di una regola de' giudizi morali. Ma fino che stanno fermi questi due punti, conviene che stia an-

(1) Nel *Saggio sull'Origine delle Idee*, Vol. III.

cora il terzo, cioè, che quella, che è prima regola a giudizi tutti, sia altresì prima regola alla speciale classe de' giudizi morali, il che è quanto dire, sia la prima legge morale.

E perchè l'idea dell'ente in universale costituisce il lume della ragione (1), perciò non senza verità da alcuni filosofi si esprime la prima legge morale colla formola seguente « segui la ragione »; ma più accuratamente si esprimerebbe in quest'altra « segui nel tuo operare il lume della ragione ».

E questa è la formola più generale che si possa avere nella scienza morale.

Dico che meglio e più accuratamente si esprime la prima legge con questa formola « segui nel tuo « operare il lume della ragione », che con questa « st' altra » segui la ragione ». Poichè a dir vero la ragione umana non è sempre una scorta fedele, ma il suo lume, s'ella il segue, sì. La ragione è la facoltà colla quale lo spirito umano applica l'idea dell'essere e così ragiona, sicchè il ragionare non è altro che l'applicare questa idea (2). Ora essendo lo spirito umano l'autore di questa applicazione, egli bene spesso erra in

(1) Vedi il *Saggio sull'Origine delle Idee* Vol. III, facc. 111-116. Vedi ancora la nota facc. 121, e la (2) della facc. 126. Così pure si veggia il Vol. IV, facc. 112-149.

(2) Sezione VI del *N. Saggio sull'Origine delle Idee*.

ciò facendo, e quindi la ragione è fallace appunto, perchè essa è una potenza di uno spirito limitato e fallace. All'incontro il lume stesso della ragione non ammette in sè errore, perchè non dipende egli punto dallo spirito umano, non è dalla sua industria acquisito e procacciato, ma è in lui innato, in lui messo e spirato dal creatore, anzi l'*essere*, che è appunto questo lume che illumina lo spirito e il fa intelligente, consideratol bene, è di un'assoluta immutabilità, è eterno, necessario, è la verità stessa in una parola, come io ho a lungo dimostrato nel libro sulle idee (1). Quindi non è la ragione che veramente costituisce la suprema legge morale, ma sì bene l'idea dell'essere, il lume, di cui quella potenza fa uso, e col quale, ove sta va diritta, e dal quale ove s'allontana erra.

Questa osservazione sola rimuove una grande quantità d'equivoci, e recide un gran numero d'errori ne' quali s'involgono altre teorie che o divinizzano l'uomo, o l'abrutiscono. Conciossiachè alcuni osservando l'eccellenza e l'infallibilità del lume della ragione confondono questo lume colla ragione, che è la potenza che l'usa, e rendono la ragione umana baldanzosa e superba, l'uomo legislatore, e Dio nell'universo morale; alcuni altri osservando all'opposto la fallacia della ra-

(1) Sezione VI del N. *Saggio sull' Origine delle Idee*.

gione umana e disconoscendo quell'elemento divino che in lei risplende (l'idea dell'essere), calciano l'uomo stesso al basso o condannandolo ad un perpetuo errore o ad andar tentone cercando nelle tenebre la verità senza mai sicurezza di rinvenirla. E se non consente la brevità di quest'opera, ch'io persegua questi erronei sistemi che rovesciano quinci e quindi negli estremi viziosi, non tralascierò tuttavia di accennarli e descriverli come scogli, perchè possano essere evitati.

ARTICOLO III.

IL PRINCIPIO DELLA MORALE È INSERITO NELL'UOMO
DALLA NATURA.

Questo vero discende dagli antecedenti. Se l'idea dell'essere in universale è ingenita, e s'ella appunto è la suprema legge, ne consegue che noi portiamo inserita da natura nell'anima nostra tutta la morale nel suo germe, cioè quella prima legge, che è principio e fonte di tutte l'altre, che è il dettame primo dell'onesto e del giusto.

E la necessità di ciò si prova anche da questo, che se noi non avessimo ingenito il principio della morale, egli ci sarebbe impossibile di mai acquistarlo; noi non l'avremmo, mentre il consenso pure dell'uman genere ci dice, che noi l'abbiamo. Conciossiacchè noi non possiamo attingere cognizioni se non dalla natura sensibile;

e la natura sensibile non presenta che altrettanti fatti, non le ragioni e le leggi di quelli: le quali ragioni e leggi in nessun modo possono essere ne' sensi corporei ricevute, ma ignote essenzialmente a' sensi, non sono palesi che alle nature intelligenti. Sicchè o conviene negar la morale, o riconoscerne infuso in noi il principio: e quelli perciò, i quali togliesser via la teoria dell'ente da noi pubblicata, sono costretti in tal modo a rendere impossibile la moralità delle azioni.

Nè questa teoria che riconosce nella natura umana impresso un lume che l'ammaestra a discernere il bene dal male, è punto mia particolare, nè essa è nuova: ma è dottrina tradizionale di tutta la buona antichità, e massime della tradizione cristiana; la quale però fu oscurata da quel movimento prosuntuoso che fecero gl'ingegni del secolo scorso, col quale parve che gli uomini tentassero di emanciparsi da tutti i secoli precedenti, e di rinnegare la fede filosofica de' loro padri come ciascuno tendeva di emanciparsi dalla società de' suoi contemporanei per non dovere più nulla a nessun altro se non a se stesso: di che avveniva loro di rigettare una dottrina pure per questo solo ch'ella era antica, per questo solo ch'ella era comune, cioè per la ragione per la quale ella è rispettabile e veneranda.

La tradizione della dottrina di cui parliamo, avanti il cristianesimo è contestata, fra' molti da

questo passo di quel vasto raccoglitore del senuo antico, Marco Tullio « Io trovo, dic'egli, essere « stata questa la sentenza de' più savi; che la « legge morale non fu già escogitata dagl'ingegni « degli uomini, nè fu qualche decreto di popoli, « ma sì è qualche cosa d'eterno, una sapienza « che presiede al comandare e al proibire, e che « regge il mondo universo (1) ». Se dunque la legge non può essere formata ed acquisita, convien dire, a giudizio de' più savi, che vissero avanti Cristo, l'uomo l'abbia in sè da natura.

La tradizione della stessa verità dopo il Cristianesimo s'incontra, quasi direi, ad ogni pagina degli ecclesiastici scrittori. Bastano al mio uopo i due luoghi seguenti. « V'ha, dice s. Girolamo, « negli animi nostri una cotal santità naturale « da Dio impressa, la quale risiedendo nella « più eccelsa parte dell'animo vi esercita il giudizio del pravo e del retto (2). » Nel qual passo si ponga mente a quella espressione, che quella natural santità, che è in noi congenita, risiede nella più eccelsa parte e propriamente, secondo

(1) *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitatam, neque scitum aliquod populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi proibendique sapientia. De leg. II.*

(2) *Est in animis nostris quedam sanctitas naturalis a Deo impressa, quæ veluti in ARCE ANIMI residens pravi et recti indicium exercet. Ep. ad Demetriad. 8.*

la parola latina, nella *rocca dell'animo*; espressione che conviene a capello colla nostra dottrina, che costituisce per prima legge morale ed unica innata l'idea dell'essere, da cui si originano e s'informano tutte l'altre idee, ed ogni pensare umano. Imperciocchè qual altra parte più eccelsa e più munita dello spirito può avervi di questa, ove risiede l'essere, cioè ove sta la sorgente della vita intellettuale, il principio semplicissimo di tutti i giudizi, il lume in fine della ragione? Il perchè acconciamente da' cristiani maestri, e in fra questi da Bonaventura, quel luogo altissimo e munitissimo dello spirito nostro, dove non entra errore, e dove è la prima norma de' pensieri non meno che delle azioni, viene anche appellato la punta, o sia l'*apice dell'anima*.

Il secondo luogo, ch'io voglio recato è di sant'Ivone. « Abbiamo già veduto, dic'egli, che da
 « Dio prima verità è inserita nelle menti umane
 « l'idea del retto, per la quale ciascuno senza
 « maestro, senza legge scritta, senza magistrato,
 « colla sola sua sinderesi discerne il giusto dal-
 « l'ingiusto. Con questa *luce* Iddio illumina ogni
 « uomo veniente in questo mondo (1) ».

(1) *Præfati sumus a Deo prima veritate insitam esse mentibus humanis IDEAM recti, quæ justum ab injusto quilibet sine præcepto, sine lege scripta, sine magistratu, sola sua synderesi discernit. Hac LUCE Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Il qual passo quanto convenga a punto a punto con quello che noi diciamo, ciascuno il vedrà solo che ben lo consideri. Dice questo scrittore, che v'ha nell'uomo innata un'*idea*, e che questa *idea* è quella luce onde Iddio illumina ogni uomo che nasce in questo mondo, e che questa idea è un'*idea del retto* sì fattamente, che con essa l'uomo discerne, senza chi glielo insegni, il giusto dall'ingiusto. Or non è egli questa nè più nè meno la nostra teoria? Anche noi diciamo, che quella luce onde Iddio illumina ogni uomo che viene al mondo, cioè il lume della ragione non è che un'*idea* prima; anche noi diciamo, che questa idea prima non viene da' sensi, ma è spirata nell'uomo da quello che l'ha creato, anche noi diciamo che quest'idea prima che forma il lume dell'uom ragionevole è anche la misura del retto e del pravo. Solamente aggiungendo noi l'analisi de' pensieri, c'innoltriamo ad una nuova ricerca, qual sia cioè fra tutte le idee quella idea prima ed altissima da cui le altre discendono, e che perciò è lume all'uomo in tutte le sue cognizioni; e troviamo, che questa non è altra che pur l'idea dell'essere in universale, idea che in tutte l'altre idee trovasi mescolata come un elemento necessario alla loro esistenza, e nella quale non si trovano mescolate altre idee, idea perciò la sola veramente

semplice, sebbene nella sua semplicità fecondissima (1).

(1) Ho dubitato qualche tempo se gli antichi avessero veduto come l'idea dell'essere è anteriore a tutte, è quella onde tutti i principj stessi della mente discendono. Vedeva che Aristotele metteva a primo principio quello di contraddizione, che all'idea dell'essere è certo posteriore, ed anche a quello che io chiamo *principio di cognizione* (*Saggio sull' Origine delle Idee* Vol. III. facc. 227 e segg.), il quale dall'idea dell'essere prossimamente si forma. Ma ho deposto un tal dubbio allorquando mi sono abbattuto in un passo di uno scrittore acutissimo, che analizzando il principio di contraddizione trova, che egli dee essere precduto appunto dall'idea dell'essere, alla quale, perciò rivendica il primo posto fra le intellezioni umane, sebbene questo scrittore nol faccia con un'aria prosuntuosa, ma modesta e anzi da spositore di altrui dottrina, che da autor d'una propria. Convien esser giusti e ricevere una sì fina osservazione anche dal secolo XIII, da cui ci viene, giacchè l'autore di cui parlo è Alessandro di Ales e il libro nel quale si trova è la sua esposizione della metafisica di Aristotele.

Cerca dunque il filosofo di Stagira quali caratteri debba aver il primo principio di tutti gli umani ragionamenti, e trova che questi tre: 1. che sia fermissimo e notissimo; 2. che sia assoluto e senza condizioni; 3. che non si possa dimostrare e s'abbia da natura: e quindi passa a dimostrare che il principio di contraddizione è appunto tale.

Ora a questa decisione del maestro di coloro che sanno non s'acqueta l'acuto frate: ma la mette in dubbio, e poi così risponde. « Sono due, dic' egli, le operazioni dell'intelletto, l'una « è quella colla quale l'intelletto percepisce, l'altra è quella colla « quale l'intelletto scompone e divide le cose percepite. Ora così « nell'una come nell'altra di queste due operazioni intellettive vi « ha qualche cosa di primo, cioè v'ha ciò in cui a prima giunta

ARTICOLO IV.

LA PRIMA LEGGE CONSIDERATA IN SE STESSA
E CONSIDERATA NEL SOGGETTO.

L'osservazione che si fa sul modo onde l'intelletto conosce, somministra questo vero, che l'intelletto in contrario del senso percepisce oggettivamente, cioè s'affissa in un oggetto uscendo col

« l'operazione ferisce e s'incontra come a suo primo termine.
« Nella prima operazione questo primo oggetto è l'ente, poichè
« nulla si può concepire con quell'operazione innanzi che si
« abbia concepito l'ente; poichè l'entità s'addentra e profonda
« sotto tutti i concetti (cioè a dire l'ente è supposto in tutti,
« come loro fondamento). Nella seconda operazione poi il primo
« oggetto è il principio di contraddizione » e ne dà la ragione,
« perchè questo principio si fonda sopra l'ente ». Dalla quale
nobilissima dottrina così conchiude: « Laonde, siccome l'ente è
« primo nella prima operazione dell'intelletto (che si chiama
dagli antichi l'intelligenza de' semplici): così il principio di
« contraddizione è primo nella seconda operazione. E quindi
« come tutti i concetti semplici si risolvono nell'ente, così tutti
« i concetti composti si risolvono nel principio di contraddi-
« zione ». Di che apparisce come l'idea dell'ente è, assolutamente parlando, la prima intelligenza della mente. Confesso, che mi ha fatto maravigliare questo passo, nel quale il posto dell'ente fra le idee è trovato e definito con tanta chiarezza; e credo che debba essere grato al lettore, che io riferisca un brano sì importante da me compendiato e tradotto nella sua integrità, e nel suo originale latino, un passo, che se non erro, commentando Aristotile, gli aggiunge, forse senza avvedersene lo scrittore stesso, una preziosissima verità. Il passo dunque è il seguente:
Queret quis: utrum sit verum quod dicit philosophus quod hoc prin-



suo atto di sè; quindi il soggetto intelligente pure col suo intendere pone un diverso da sè, abbandonando se stesso per occuparsi della cosa che gli è presente: e questa è la condizione dell' operazione intellettuale, che il termine di questa operazione sia percepito come distinto dal percipiente, o più tosto escludendo il percipiente, e che v'abbia una cotale opposizione fra il per-

cipium (di contraddizione) sit radix omnium principiorum, et omnium propositionum? A questa dimanda risponde di sì; ma immediatamente aggiunge la spiegazione seguente: Notandum est quod duplex est operatio intellectus. Prima est qua intelligit ipsum quod quid est (con questa formola quod quid est si esprimeva l'essenza, l'idea della cosa), et hæc operatio vocatur simplicium intelligentia. Alia est operatio intellectus qua componit et dividit (la sintesi e l'analisi). Et in utraque operatione est aliquod primum, quod scilicet cadit sub prima apprehensione intellectus. Illud quod est primum in prima operatione est ENS; nihil enim potest concipi simplici intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quia entitas se profundat infra omnes conceptus. Primum autem in secunda operatione intellectus est hoc principium: de quolibet affirmatio vel negatio (con questa formola si esprimeva il principio di contraddizione), et hoc quia hoc principium est fundatum super ens. Unde sicut ENS est primum in prima operatione; ita hoc principium in secunda. In secunda enim operatione intellectus nihil potest intelligi, nisi intellecto hoc principio. Sicut enim totum et pars non potest intelligi nisi intellecto ente; ita hoc principium: omne totum est majus sua parte, non potest intelligi nisi intellecto hoc principio firmissimo. Et sic sicut omnes conceptus simplices resolvantur ad ENS; ita omnes conceptus compositi resolvantur ad hoc principium. Alexander de Alex in XII, Aristotel. metaph. libros dilucidissima explanatio lib. IV, text. 9.

ciante e il percepito, per la quale non possa l'uno esser l'altro al medesimo tempo, nè percepirsi entrambi collo stesso atto, sicchè chi percepisce, in quest'atto col quale percepisce, non sia ad un tempo il percepito.

Questa diversità od opposizione che l'osservazione mostra fra il percipiente in quanto è percipiente, e il percepito in quanto è percepito, non è illusoria, ma reale (1).

Quindi anche fra l'essere percepito, e il soggetto che lo percepisce dee avervi questa distinzione; e indi la necessità di considerare l'essere in sè stesso, e in quanto viene adoperato da quel soggetto intelligente che n'ha la nozione.

Sebbene però il soggetto percipiente sia distinto per la natura stessa della percezione intellettuale dall'oggetto percepito; tuttavia fra chi percepisce, e ciò che vien percepito v'ha una congiunzione di suo genere, nella quale appunto consiste l'intendere.

Questa congiunzione fra l'oggetto dell'intelletto percepito, e il soggetto percipiente è così intima, che di que' due principj fa un individuo solo, senza però mai confondersi insieme. Quindi il lume della ragione (l'essere) è congiunto col soggetto uomo per modo tale, che entra a formar parte in un senso della umana

(1) Vedi il *N. Saggio* ecc. Vol. IV.

natura; giacchè l'umanità non esisterebbe più se a lei fosse tolto il lume della ragione (1).

Ma questa intima congiunzione fece perdere di vista a non pochi quella duplicità naturale per così dire del soggetto umano, di questo soggetto che essenzialmente intelligente, essenzialmente ha un oggetto universale del suo intendimento. E questa svista, questo aver confuso l'oggetto essenziale al soggetto intelligente, col soggetto stesso ingenerò moltissimi errori; perciocchè si attribuì al soggetto ciò che all'oggetto solo apparteneva, e per lo contrario si diede a questo ciò che è di quello; di che nacquero que' due sistemi erronei della scienza morale, a' quali parmi che tutti finalmente si possono ridurre gli errori, che riguardano la morale dottrina.

Il primo di questi due sistemi erronei fu di quelli che attribuirono al soggetto ciò che è dell'oggetto.

(1) Coloro che fanno nascere l'uomo privo di tutto di nozioni, lo fanno nascere realmente privo d'intelligenza, e pretendono poi di spiegare, mediante le sensazioni acquisite, questo salto immenso, pel quale di bruto dee passare sviluppandosi ed educandosi ad esser uomo. È impossibile supporre lo sviluppo senza un germe intellettuale, che questi filosofi negano all'uomo: essi sono costretti quindi a supporre una cosa al tutto incomprensibile, quale è quella, che venga creato nell'uomo l'intelletto in qualche punto, certamente non assegnabile, della sua vita.

Essendo dunque l'oggetto (e quando dico oggetto, dico la suprema legge morale), fornito di alcuni caratteri divini, come io accennai, i quali sono l'immutabilità, l'eternità, l'universalità, la necessità; tutti questi caratteri vennero attribuiti da questo genere di filosofi al soggetto umano, e quindi divinizzarono l'uomo. Cotesti vi parlano spesso con un tuono pieno di entusiasmo del divino dell'uomo e vi fanno l'uomo legge a se stesso. Il qual sistema dal più celebre de' filosofi tedeschi nel secolo passato ricevette il nome di *autonomia*, cioè di legge a sè medesimo (1).

Il secondo sistema erroneo pecca nel vizio contrario; ed attribuisca all'oggetto, cioè alla legge morale ciò che è dell'uomo soggetto. Poichè, essendo l'uomo variabile, temporaneo, limitato, contingente; i filosofi, di cui parliamo, si sforzano il più che possono di descriverci fornita di questi caratteri la legge morale e vor-

(1) Anche s. Paolo volendo dire, che i gentili ebbero la legge naturale, che serviva loro di lume, dice, che privi di legge, cioè privi della legge scritta « erano legge a se stessi », cioè avevano la legge naturale. L'espressione ha la sua verità in quell'unione, che del lume della ragione, e dell'uomo fa una cosa sola indivisibile; e così si dee interpretare l'espressione dell'Apostolo. Essa sarebbe erronea intesa diversamente, cioè nel senso del sistema, che noi combattiamo; sistema nel quale il soggetto (l'uomo) e l'oggetto (l'essere) non solo sono uniti individualmente, ma immediati, e insieme confusamente perduti.

rebbero farcela credere anch'essa soggetta a perpetua variazione secondo il variare de' climi, delle consuetudini, delle educazioni, e delle schiatte. Il qual sistema che annienta ogni morale legislazione, fu ne' tempi addietro con assai calore insegnato, e divulgato in quasi tutte le scuole d' Europa insieme colla filosofia di Locke e degli altri sensisti che l'hanno prodotto; se non che fu sempre rifiutato, e contraddetto, non tanto dagli scritti de' dotti, quanto da quell' infallibile istinto che non possono perdere oggimai i popoli cristiani; col quale ripellono da sè qualunque dottrina perniciosa, ancorchè ella non sia scientificamente confutata, e ribattuta, e acconciata sia di sofismi, e di lusinghevoli apparenze. Ed egli parve, che vi fosse un tempo, nel quale in tutto il regno della filosofia non v' avessero che questi due eccedenti sistemi. Nè Kant ne annovera altri, quando al sistema suo dell'*autonomia* contrappone quello dell'*eteronomia*, cioè della legge ricevuta da fuori di noi. Perciocchè a me sembra, che in quel sistema dell'*eteronomia*, che al suo contrappone il filosofo di Koenigsberga non intendesse, o non pigliasse in mira se non il sistema di quelli, che vogliono generarsi in noi coll'uso de' sensi esterni anche le nozioni morali.

Laddove de' sistemi morali, che fanno venire la legge da un principio di fuori o sia diverso

da noi, conviene distinguerne diligentemente due, l'uno vero, e l'altro falso, cioè il sistema di quelli, che s'ingegnano di far uscire la morale dalle sensazioni con vana fatica a dir vero, e con distruzione dell'intera morale; ed il sistema di quelli, che osservano nell'uomo un principio distinto dall'uomo stesso, e con lui però per legge di natura intimamente congiunto; e che movendo da questa osservazione, ch'essi fanno sull'interiore costituzione della natura intellettuale, e morale deducono tutta la serie delle altre leggi morali, che connettono, e richiamano a quel supremo e maraviglioso principio, il qual gode per sua natura evidentemente di una eterna immobilità e consistenza, contro a cui nessuna creata forza può, nè increata, ed a cui ubbidir deve ogni finita intelligenza, e ubbidisce secondo l'espressione di Bossuet anche la stessa divinità.

Ma questi due sistemi peccano certamente, chi ben li considera, di mancanza di osservazione; perciocchè tanto l'uno, come l'altro trapassa e dimentica un elemento dell'umana natura e perciò l'osservazione su questa natura rimane imperfetta. Il primo sistema, che divinizza l'uomo non ferma bastevolmente l'attenzione sulla natura dello spirito, il quale è meramente passivo verso la legge morale; egli riceve in sè questa legge, ma non la forma, è un suddito, a cui legge s'im-

pone, non è il legislatore, che la impone; al contrario il secondo sistema perde al tutto di veduta quei caratteri sfolgorantissimi, ond'è fornita la legge morale, i quali caratteri non si deducono già per ragionamento, ma si osservano immediatamente come altrettanti fatti; e quindi il Lockiano o l'Elveziano disconosce, ed occulta quella forza irresistibile della legge, la quale obbliga e lega tanto chi la osserva, quanto chi la viola, e impassibilmente sta presente a tutti fornita d'invincibile autorità.

In fra questi due sistemi adunque, che non possono in alcun modo soddisfare per mancanza di compita osservazione, un terzo sistema ha luogo fondato in una osservazione intera e imparziale, il quale nè si restringe arbitrariamente al soggetto cercando dedurre tutto da questo unico principio, nè si chiude sistematicamente ed occupa tanto della eccellenza della legge, che dimentichi le proprietà dello spirito, che la percepisce (1), ma diligentemente considera il sog-

(1) Di questo secondo errore è manifestamente infetto il nuovo genere di platonismo, che si cerca di rimettere in piede in Francia, traendolo dalla Germania sotto il nome di filosofia eclettica. E perchè quel sistema è fornito d'un certo splendore d'idee, egli può agevolmente ingannare gli spiriti più nobili e generosi. Io ho avvertito più volte gl'italiani di ben guardarsi dal vizio al sommo funesto che nasconde in se stesso questo sistema, e ultimamente l'ho fatto nell'opera sull'*Origine delle Idee*, dove ho confutato a lungo l'errore capitale del medesimo (Vol. IV, facc. 540 e segg.).

getto, e l'oggetto, e quel nodo mirabile che fa di questi due una cosa sola senza però confonderli insieme; sicchè le proprietà di ciascuno restano separate e distinte; e come dall'oggetto viene tutta la forza obbligatoria, così dal soggetto viene il sentimento, e la consapevolezza della medesima.

CAPITOLO II.

L'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA COME LA SUPREMA,
REGOLA PER GIUDICARE DEL BENE IN UNIVERSALE.

ARTICOLO I.

CHE COSA SIA IL BENE.

Torniamo ora al proposito nostro, dal quale ci ha lontanati alquanto una digressione, che mi pareva dover essere di qualche lume a conoscere meglio l'importanza della dottrina, che stiamo esponendo. Noi ci avevamo impegnati di spiegare il modo, onde la nozione dell'essere ci può servire di legge morale, di nozione atta a determinarci ciò che è retto e ciò che è pravo.

In che maniera adunque l'idea dell'essere è la suprema legge morale? o sia, come avviene, che questa idea sia la regola suprema, il supremo criterio col quale giudichiamo della moralità delle azioni umane?

Perchè noi entriamo in questa ricerca gradatamente, cominciamo dal vedere in primo luogo come questa nozione dell'essere ci serva a giudicare del bene in universale, e di poi passeremo a vedere con maggior facilità com'ella ci serva a giudicare del bene morale.

A tal fine dobbiamo tosto cercare che cosa sia il bene.

Non si può rispondere di tratto a questa domanda: io non m'impegno di dare a prima giunta la definizione del bene, ma comincerò bensì dal considerare una classe di cose che sono evidentemente buone, e analizzate queste cercherò di passare a qualche altra classe rendendo insieme il ragionamento più generale fino che mi riuscirà di pervenire a considerare il bene in universale. In tanto adunque è indubitabilmente vero che ciò, che si appetisce si suol chiamare dagli uomini bene. E certo niuna cosa si può chiamar bene in quanto ella è anzi abborrita, che appetita; ma sì in quanto ella muove dilettevolmente questa nostra facoltà di appetire; che non è appunto altro che la facoltà di godere del bene. Io credo, che in questa proposizione convengano tutti, e che l'assurdità del contrario non abbia bisogno di alcuna dimostrazione. Intanto però questa proposizione ci fa lume a riflettere, che almeno per questa classe di *bene* noi non intendiamo per bene che

una relazione delle cose colla facoltà di appetire.

Ma quali sono queste cose atte a muovere l'appetito? quali le cose a cui competa in questo senso il nome di bene? il bene non è forse altro, anche preso in universale, che ciò che ne muove l'appetito? questa è una ricerca che ci dee condurre ad una nozione del bene più determinata e più fornita.

Poichè una cosa in quanto è appetibile è bene, diamo prima un essere che sia capace di appetire. Senza quest'essere la nozione dalla specie di bene di cui parliamo non potrebbe aversi; conciossiachè una relazione non si concepisce senza i due termini fra' quali la relazione passa; e questo bene, come abbiain detto, è una relazione fra le cose e un ente che le appetisce.

Dato adunque quest'essere, egli è evidente prima di tutto, ch'egli non potrà a meno di amare se stesso, di appetire la propria esistenza, la propria conservazione e di poi altresì tutto ciò che il può rendere più perfetto e più compito.

E in vero non s'intenderebbe nè pure ciò che si volesse dire, dicendo un essere, che avesse una facoltà di appetire volta essenzialmente in odio di se stesso, una facoltà che non ad altro tendesse che al proprio deterioramento, e alla propria distruzione. La nozione di un simile essere farebbe a cozzi con se medesima: perchè

appetire il nulla non si può, e quest'essere appetirebbe il nulla, se veramente appetisse la propria distruzione e tutti que' passi di successive imperfezioni che alla distruzione il conducono.

E anzi che cosa è mai questa facoltà di appetire? esaminiamola attentamente. Ella non può certamente essere altro, nè gli uomini se ne fanno un altro concetto se non di una facoltà, per la quale un essere gode della perfezione o del miglioramento ch'egli riceve, o ha ricevuta; sicchè nel concetto stesso della facoltà di appetire si comprende già per data la tendenza a dilettersi di sè, ad amare se stesso, e tutti i beni, tutte le perfezioni della propria natura, ed il godimento è anche questo solo un bene di lui, che il prova.

Ma consideriamo attentamente questa espressione « si gode delle perfezioni o de' pregi della propria natura » In essa apparisce altro essere la perfezione, il pregio, e altro il godimento della perfezione e del pregio. Or quando nomino le perfezioni di una natura non nomino io già con questo solo altrettanti beni? non li nomino ancora prima d'aver introdotta o accennata alcuna facoltà di appetire? non si suole attribuire de' gradi di perfezione e di bene anche alle nature inanimate e insensive? non si suol dire che sono buone tutte le cose, ciascuna considerata nella loro propria natura? non sembra che il senso comune degli

uomini soglia pigliare per sinonimo *perfezione*, e *bene*, e che concepisca le perfezioni delle diverse nature come altrettanti beni indipendentemente dal soggetto che ha il senso di esse, e che le appetisce sensibilmente?

Prima di rispondere a questa dimanda io chiedo che mi si lasci farmene un'altra, e mi risponda a questa seconda, perchè ciò mi spianerà la strada poi a rispondere più chiaramente alla prima; e la nuova dimanda ch'io voglio farmi è questa, se l'uomo avrebbe mai avuto l'idea di perfezione, quando fosse stato privo di qualsivoglia facoltà di appetire?

E da prima io dichiaro, che io non tendo già qui a confondere iusieme la facoltà di appetire e la facoltà di conoscere, anzi che io riconosco benissimo queste per due facoltà fra di loro essenzialmente distinte. So che si possono conoscere de' beni che noi punto non godiamo, che noi punto non appetiamo. So che possiamo sapere, che v'hanno delle cose che sono beni, e tuttavia non sono beni per noi, ma per degli altri esseri da noi diversi: che quindi anche senza l'esperienza avutaue dall'appetito nostro possiamo formarci il concetto di certi beni. Non è questo che io dimando colla mia interrogazione. Ma dimando se noi, quando non avessimo mai appetito alcun bene, potremmo tuttavia averne la nozione? e perchè non nasca equivoco sulla parola *appetire*, ripeto d'inten-

derla per la facoltà di godere o sia di sentir piacere delle perfezioni delle nature.

Ora io credo, che ad una tale dimanda si debba rispondere negativamente, e questa mia opinione è già nota a tutti quelli che conoscono la mia maniera di pensare sull'origine delle cognizioni umane: cioè affermo: che se noi non avessimo mai sperimentato il piacere delle perfezioni della nostra o dell'altrui natura noi non saremmo potuti formarci alcuna idea delle perfezioni di nessuna natura.

Manifesta cosa è, che un essere sensitivo non può avere altra via da percepire le perfezioni della propria natura se non il senso delle medesime; e per un essere, che oltre sensitivo è anche intellettuale, è necessario che abbia, perchè s'accorga delle perfezioni, se non il senso materiale, almeno il conoscimento intellettuale della convenienza di quelle parti e qualità colle nature a cui sono annesse, al qual conoscimento e approvazione tien dietro un intellettuale godimento. Ma se non si possono percepire e perciò conoscere i beni e le perfezioni delle diverse nature, senza averne il senso o la cognizione, è poi necessario questo senso, o questa cognizione altresì alla loro esistenza? cioè, può esistere una perfezione, un bene senza che sia sensibile, nè conoscibile? e quindi senza che sia appetibile? questa è la questione appunto, che

mi era stata proposta, e a cui ora vengo a rispondere.

Ragiono adunque nel modo seguente. Egli è chiaro, che per sapere che una cosa è una perfezione, conviene che noi sappiamo che quella cosa è grata alla natura che la possiede, o a cui si riferisce, e grata non le può essere se non le è grata in un modo sensibile. E di vero, relativamente ad un essere che non sente, le perfezioni non esistono, un essere privo al tutto di sensazioni non esiste a se stesso, ma esiste solamente a colui, che lo sente (1). Solamente chi sente se stesso

(1) Questa osservazione parmi di somma importanza; e non è sì facile a ben esprimersi. Noi siamo dotati di senso; quindi siamo inclinati a dare il senso anche alle cose inanimate; e in generale siamo inclinati a formarci le idee delle cose sull'idea, che abbiamo di noi stessi. Quando anche non diamo alle cose inanimate espressamente e direttamente il senso, tendiamo sempre a concepirle come fossero qualche cosa a se stesse; mentre la loro esistenza è meramente relativa a chi la sente, o a chi la contempla. Egli è estremamente difficile a farci questa idea di ciò che sono le cose inanimate relativamente a sè; o più tosto a distruggere quella idea che ce ne formiamo vagamente e fallacemente colla immaginazione; supponendo sempre che sieno pur qualche cosa. Poichè si dee distruggere al tutto questa idea immaginaria: e per aiutarci a questa distruzione immaginiamo che cessasse in noi stessi prima ogni pensiero, poscia anche ogni sentimento: noi avremmo con ciò spenta l'idea di noi stessi, spenti, annullati noi stessi a noi stessi. Ora questo nulla nelle cose insensive è di fatto: ma dobbiamo annularle sotto questo rispetto anche nella nostra immaginazione: perchè non ci rimanga in testa un'idea chimerica fonte d'inesattezze, e d'errori infi-

esiste a se stesso, l'annullamento del sentire è l'annullamento di quella relazione, che ha la natura di un individuo coll'individuo: in somma dove non è senso, non è un IO, e certamente non v'ha un individuo. Questa osservazione mi sembra di gran momento; ed è da questa che conviene partire per intendere rettamente il pensiero, ch'io voglio esprimere. Affermo cioè, che le nature prive al tutto di sensitività, sono certamente indifferenti e nulle a tutte le proprie perfezioni, cominciando dal primo grado di perfezione, che è l'esistenza, fino all'ultimo; e quindi, che questa esistenza, e queste altre proprietà, che in esse, perfezioni si dicono, non possono meritare un tal nome, se non relativamente

niti, ed in tale caso non ci resterà delle cose inanimate che una esistenza oggettiva, cioè relativa interamente all'essere a cui esse si fanno oggetto, o almeno termine d'azione. Certi filosofi hanno osservata questa esistenza puramente relativa delle cose materiali, e quindi o hanno negato loro una esistenza di vero nome come Platone, o hanno tentato d'incorporarle collo spirito come gl'idealisti, massime i trascendentali della scuola germanica. Nel nostro sistema non si va più oltre dell'osservazione. Noi ci limitiamo ad affermare il fatto « che esiste una forza che « ci modifica, producendoci le sensazioni, ed è in tanto, che « noi affermiamo la sua esistenza in quanto ci modifica ». Questa forza è il corpo. Egli è altresì per noi una sostanza, in quanto che la prima idea, che noi abbiamo del corpo sta da sè; cioè il corpo si concepisce senza bisogno d'altro essere a cui aderisca: il che forma il carattere delle sostanze subordinate e create. *Saggio sull'Origine delle Idee*, Vol. III, facc. 299 e segg.

all'ente che le sente, o che le contempla colla intelligenza. Forz'è dunque dire, che l'esistenza della materia insensitiva, la sua natura, le sue perfezioni se non potessero essere sentite od intese da qualche altro essere, non avrebbero mai potuto ricevere il nome di perfezioni; non sarebbero state conosciute come tali, anzi prive di questa loro cognoscibilità, o sensibilità non sarebbero nè pure : appunto perchè non si potrebbero concepire, ove si allontanasse da esse la qualità di poter essere o materia del sentimento, od oggetto dell' intelletto. Le perfezioni adunque delle cose inanimate sono, e si conoscono unicamente, perchè queste cose inanimate hanno un rapporto colla facoltà di sentire e d'intendere; sebbene queste facoltà di sentire e d'intendere non sieno sempre annesse ad esse medesime, ma sieno talora fuori d'esse, cioè collocate in un altro soggetto.

La perfezione a ragione d'esempio di un fiore o di un frutto, è nel fiore e nel frutto: ma son io essere diverso dal fiore e dal frutto che ne appetisco, e sento l'odore od il sapore; sono io che mi formo l'idea di quel frutto, e di quel fiore, della loro natura, delle loro perfezioni, cioè di ciò che conviene o no colla loro natura. Ora io dico che questo rapporto, che quel fiore e quel frutto ha con me, ed in generale cogli esseri che possono o ricever da esso sensazioni,

o conoscerle, è essenziale sì fattamente che l'esistere di quegli esseri suppone questo rapporto; nè si può immaginare questo rapporto annullato, senza aver tolti via e annullati quegli esseri stessi, anzi fino la loro stessa possibilità.

Dall'analisi che noi abbiamo fatta fin qui delle perfezioni delle nature prive di sensitività, risulta, che l'idea della perfezione di alcuna natura chiama e dimanda un senso o una cognizione di essa, sia poi questo senso in quell'essere che possiede la perfezione, sia in un altro essere interamente staccato; e che è in relazione con questo senso e con questa intelligenza, che ella si dice e ch'ella è perfezione: di maniera che se noi mettiamo da parte la sensibilità e la cognoscibilità di una perfezione; non ci resta più nè pure il concetto della perfezione medesima; e quando dico sensibilità, intendo dire l'attitudine che ha quella perfezione ad esser sentita; quando dico intelligibilità intendo dire l'attitudine ad essere intesa.

V'ha adunque uno strettissimo ed essenziale rapporto e nesso tra la perfezione di una natura, e il senso o la cognizione che si può avere della medesima, giacchè questo senso e questa cognizione è condizione necessaria alla esistenza di quella; conclusione, che per quanto maravigliosa possa parere, ella è però irrecusabile, siccome data dall'analisi del concetto di perfezione, giac-

chè una perfezione che non dà nessuno diletto, nè sensitivo nè intellettuale non può concepirsi, non può essere perfezione; ma una cosa al tutto indifferente, che nulla perfeziona, perchè è nulla.

Ma dopo di ciò insieme con questo essenziale rapporto e nesso fra la perfezione delle nature e il sentimento o la cognizione delle medesime; si dee riconoscere e stabilire altresì l'essenziale differenza fra la perfezione, e il sentimento di essa, o la sua cognizione: cose che sono unite bensì, anzi indisciungibili, cosicchè l'una chiama l'altra, l'idea dell'una comprende l'idea dell'altra, ma cose però, l'una delle quali non è l'altra; anzi l'una ha un cotal rapporto di opposizione all'altra, pel quale non possono giammai mescersi insieme ed immedesimarsi.

E veramente, per non parlare prima che della cognizione e del piacere intellettuale, se io mi rallegro d'una perfezione mia od altrui; egli è evidente, che altro sono io che mi rallegro, ed altro è quella perfezione che da me conosciuta mi cagiona quel diletto; questa perfezione è l'oggetto della mia cognizione, la causa del mio rallegramento; il mio piacere all'incontro tutto soggettivo è l'effetto della perfezione da me conosciuta. E quando si mira la perfezione di una natura in questa congiunzione colla mia mente, che essa prende un'autorità sopra di me, sopra della mia mente, sopra del mio diletto; ch'ella non nasce

già in conseguenza del mio diletto; anzi che apparisce come preesistente al medesimo, come quella che lo cagiona, e lo cagiona necessariamente, per la sua interiore natura, per la sua intrinseca dignità e bellezza; di maniera che se io mi voglio sottrarre dalla sua grata impressione, non posso; o non posso almeno senza rimorso; non posso farlo con sincerità di coscienza, senza mentire a me stesso, senza avere la consapevolezza di aver fatto per così dire un torto al diritto, che quella perfezione avea di sua natura a dilettermi.

Ora questo rapporto di causa e d'effetto, di oggetto necessario e di soggetto, di agente e di paziente, di necessità intrinseca e di modificazione accidentale, questo rapporto dico di continua opposizione fra la perfezione di una natura (sia della mia natura o d' un'altra), e il piacere intellettuale ch'essa produce; dimostra chiaramente, che queste due cose sono fra loro essenzialmente distinte, e che mentre l'una, cioè le perfezioni proprie di ciascuna natura appartengono ad un ordine di cose immutabili e indipendenti, io all' incontro, ed il piacere che in me vien prodotto, appartiene ad un ordine di cose mutabili, contingenti e subordinate, con una dipendenza appunto all' ordine onde ogni natura è costituita, il qual ordine determina e prescrive le qualità, che a lei convengono, e sono

altrettante sue perfezioni. Ma dove anche io non mi fermi a considerare l'effetto del diletto, che produce la contemplazione delle perfezioni proprie delle diverse nature in me soggetto mutabile, ma consideri la cosa in se stessa, cioè in qualsiasi soggetto, veggio però sempre, che le perfezioni che a ciascuna natura convengono, sono essenzialmente indipendenti dal diletto che producono, e che questo diletto prodotto nell'essere che n'è capace, è sempre un effetto, o una emanazione di quella perfezione conosciuta.

Sicchè dall'una parte la perfezione delle nature chiama un senso ed una intelligenza; sicchè non si può intendere esistente, se non in quanto è sensibile e cognoscibile: dall'altra ha in sè una sussistenza propria ed indipendente, per modo che è essa quella che detta la legge e non la riceve, che agisce producendo il diletto, e non riceve l'esistenza da questo. In somma fino a tanto che le perfezioni proprie delle diverse nature si considerano sole non intese nè sentite, esse ci sfuggono dalla mente, non esistono più, non sono più concepibili: quando all'incontro si considerano congiunte col loro effetto della diletta- zione intellettuale o sensitiva, allora non solo esistono, ma si mostrano esistenti in un modo indipendente ed assoluto dalla cognizione stessa che le mira e ne fruisce: mirabile congiunzione e mirabile distinzione fra questi due elementi,

perfezione della natura, e sentimento o cognizione della medesima; in virtù della quale congiunzione amendue hanno l'esistenza, sicchè si può dire che nascono coetanei, ma nascendo coetanei, nascono però con un ordine immutabile fra loro, sicchè il primo è il generatore, il secondo è il generato; senza tuttavia, per dirlo di nuovo, che l'uno esca fuori dell'altro (1).

Ciò che dissi della cognizione delle perfezioni e del piacere intellettuale che ne ridonda, si può dire anche della semplice sensazione corporea, che indica una perfezione della natura che la produce, come l'oggetto indica la sua causa; sebbene la perfezione e la sensazione debbansi tener sempre separate e distinte.

Ma che voglio io dedurre da tutto questo discorso sulle perfezioni delle nature, e sul godi-

(1) In tutti quelli che nominai *esseri mentali* si trova questa congiunzione e questa separazione, quest'ordine di opposizione che hanno fra loro: le cose possibili (le idee) non esistono certamente fuori di una mente, è impossibile il concepirle esistenti senza un'intelligenza che le contenga; come è impossibile concepire un essere intelligente senza idee. Ciò nondimeno, sebbene queste due essenze nascano immediatamente e contemporaneamente colla loro congiunzione in un individuo; tuttavia nascono con un ordine fra loro, sicchè le cose possibili riescono indipendenti, assolute, necessarie, eterne, attive; la mente nasce in un modo passivo, e come effetto di quelle fino a tanto che si tratta di una mente appartenente ad un soggetto contingente, mutabile, fallace. V. il *N. Saggio* Vol. IV, facc. 580 e segg.

mento e cognizione delle medesime perfezioni? che voglio dedurne, dico, per rispondere ora alla dimanda che mi veniva fatta, se le perfezioni sieno già per sè sole altrettanti beni indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione delle medesime? e se quindi ha ragione il senso comune, il quale vede dei beni anche nelle nature insensitive ed inanimate?

Voglio dedurre in primo luogo, che nella parola perfezione si esprime già un rapporto essenziale colla cognizione e godimento della medesima; e quindi, che il senso comune ha ragione quando riguarda per altrettanti beni tutte le perfezioni delle cose, sieno queste anche inanimate e insensibili; perchè queste perfezioni hanno tutte le condizioni richieste nel bene, cioè ch'egli sia cosa conveniente alla natura, nella quale si trova, per modo che si possa dire un suo pregio, una sua perfezione, e che sia cosa grata a chi lo percepisce ed intende, sia poi quegli che lo percepisce ed intende la natura stessa che lo possiede, od un' altra.

Ma quindi ancora voglio inferirne una conseguenza importante circa le diverse classi o specie de' beni, le quali noi siamo venuti distinguendo. Perciocchè noi abbiamo prima parlato del bene appetibile sensibilmente a chi lo possiede, e poi abbiamo parlato del bene che non è appetibile a chi lo possiede, perchè chi lo pos-

siede è un essere privo di appetito sensitivo, ma che però è appetibile e approvabile da altri esseri, che sono forniti di senso e di intendimento. E la conseguenza che ne voglio inferire si è, che le classi indicate del bene sono diverse, come è diversa l'esistenza degli esseri stessi; cioè a dire che in quanto sono, in tanto gli esseri sono buoni. Mi spiegherò meglio.

Altro è certamente il modo di esistere degli esseri insensitivi, ed altro è il modo di esistere degli esseri forniti di senso e d'intendimento: due qualità che qui unisco per non moltiplicare soverchiamente la classificazione degli esseri, e non rendere troppo complicato il discorso senza necessità. Gli esseri insensitivi, come abbiamo detto, non sono a se stessi, non si sentono, e non s'intendono; quindi non sono nè pur beni a se stessi, tutte le loro perfezioni sono nulle rispetto a loro, perchè nulla è ciò, che non si sente, e non s'intende. Nè vale qui il fare delle supposizioni arbitrarie, come sarebbe quella di chi attribuisse qualche senso agli esseri insensitivi; poichè quando essi avessero senso, in tal caso apparterrebbero ad un'altra classe, cioè ai sensitivi contro il supposto: cioè sarebbero altri esseri diversi da quelli, che per noi ora sono: giacchè convien pur sempre aver presente, che le parole, per esempio la parola corpo, non sono imposte alle cose se non in quanto noi le co-

nosciamo; esse significano l'essenza della cosa, e l'essenza (cognita) non è se non ciò che si comprende nella idea della medesima. Quindi i corpi inanimati sono già per l'ipotesi stessa; o per dir meglio per la definizione insensitivi. Ma vi ha di più: ciò che io stimo doversi molto considerare si è, che quand'anco tutte le cose a noi cognite fossero sensitive, ancora esisterebbe egualmente quella distinzione fra la perfezione della natura, e la sensazione; non vi sarebbe di più che il nodo, che legherebbe insieme intimamente queste due essenze, che la ragione vede inconfusibili nel tempo stesso che le vede distinte, e come condizione l'una dell'altra. Egli è dunque inevitabile e necessario, che la natura insensitiva, sia unita o no al senso individualmente, abbia un ordine al senso; ed ella presti la materia della sensazione, come presta l'oggetto dell'intelligenza: nè esiste altramente che come materia del senso, e come oggetto dell'intelligenza (1), e quindi l'essere materia del senso, e l'essere oggetto dell'intelligenza entra nella sua definizione. Nello stesso modo adunque le perfezioni della natura sensitiva sono beni: e sono beni considerati da un lato relativi, ma consi-

(1) La distinzione fra la *materia* del senso e l'*oggetto* dell'intelligenza è spiegata nel *Nuovo Saggio* ecc. Vol. III, facc. 791 e segg.

derati dall'altro in sè ed indipendenti: il che riuscirà forse anche più chiaro ove si consideri quanto segue.

Gli esseri immateriali, e anche più in generale le nature, le perfezioni delle nature non esistono se non a condizione d'esser sentite ed intese, sia che il senso o l'intelligenza sia loro congiunta intimamente e individualmente, o no. Questo è quanto dire ch'esse sono dipendenti dal sentimento e dalla cognizione per esistere, giacchè senza di questa relazione non sono nè pur possibili, nè pur concepibili; giacchè la possibilità delle cose è la loro intelligibilità, la possibilità delle cose, come a lungo abbiain dimostrato altrove, è la loro idea. Ma diamo che questa condizione sia adempita, diamo, che esistano: esse allora esistono in un modo indipendente ed assoluto: se esistono veramente, esse non esistono se non ad una nuova ed opposta condizione, a condizione cioè d'essere indipendenti, d'essere esse le produttrici del sentimento stesso, esse le autrici della cognizione, li agenti; ed all'incontro il sentimento, o la cognizione esistono a condizione d'essere produzioni, effetti, passioni. In una parola v'ha una condizione alla quale sono *possibili* le perfezioni delle nature; e v'ha una condizione alla quale sono *sussistenti*. La condizione alla quale sono possibili è quella di una cognizione, la condizione alla quale sono

sussistenti è quella di essere indipendenti, assolute, incondizionate. Nè faccia maraviglia o paia strano una simigliante opposizione; poichè, attentamente considerando, ella si riscontra non in questo solo caso di cui parliamo, ma in molti altri, ed anzi è la legge, la forma universale della relazione fra le sussistenze e le possibilità, fra le cose e le idee; ella costituisce in fine il rapporto essenziale, il veicolo di comunicazione dell'intelligenza colle cose. Pigliamo in ragione d'esempio le idee relative di causa e di effetto. Può egli concepirsi l'idea di causa, senza concepirsi ad un tempo l'idea correlativa di effetto? No certamente; il che mostra, che sotto questo aspetto la causa per esser tale dipende, è condizionata all'effetto. Ma tutto ciò non più che nell'ordine delle possibilità, nell'ordine delle idee. Passiamo all'incontro all'ordine delle cose reali, all'ordine delle sussistenze, noi troviamo la relazione contraria; poichè la causa realmente sussistente non è egli vero, che sussiste indipendentemente dall'effetto, mentre questo è condizionato, e dipendente dalla causa? L'ordine ideale adunque è a condizioni diverse, e ben anco opposte alle condizioni dell'ordine reale. Ma ritorniamo ora al punto della nostra questione. Io conchiudo da tutto ciò, che sebbene le perfezioni delle cose e quindi i beni sieno, nel loro concetto, dipendenti dal sentimento e dall'intelligenza; tuttavia

essi quando si concepiscono nella loro reale esistenza, si concepiscono come cagioni del sentimento e della cognizione e non effetti di questi; e perciò da questi loro effetti indipendenti.

Risposto alla questione che ci venne proposta, seguitiamo innanzi per la nostra via. L'intelligenza adunque considera le perfezioni delle nature delle cose, anteriormente al sentimento che producono, e le trova perfezioni, delle quali poi la conseguenza è un grato sentimento o almeno un'approvazione della ragione onde emana di nuovo un sentimento dilettevole dello spirito intellettuale. Ma ciò posto non siamo ancora alla definizione del bene, che noi crediamo. Poichè sebbene noi abbiamo spiegato in che le perfezioni tutte delle nature anche considerate antecedentemente al grato sentimento che producono sieno altrettanti beni; resta però ancora a vedere che cosa poi sia ciò che nelle diverse nature percepite riscuote l'approvazione delle intelligenze che le contempla: che cosa sia quindi ciò che costituisce in esse, ciò che si chiama pregio, perfezione, bene delle nature? Il senso comune dice, che l'intelligenza non approva (dalla quale approvazione nasce un diletto) se non ciò che conviene alla natura stessa, ciò che armoneggia col principio della sua esistenza. Poichè, egli è evidente, che ciò che ripugna al principio dell'esistenza della natura è riprovato, è considerato come un male,

la vista del quale cagiona una cotal molestia all'essere, che lo contempla: in una parola tutto ciò che tende a distruggere una natura viene considerato come contrario a quella natura, come a lei nemico, come male per essa: poichè finalmente in questa contrarietà dell'elemento di cui si parla alla natura che lo possiede, in questa disarmonia, in questo disordine sta sicuramente ciò che la ragione disapprova, come diceva; giacchè questa disapprovazione non vuol poi dir altro se non un accorgersi, che v'ha alcun che in un essere, che è in contraddizione colla sua essenza, la quale essenza diventa la regola del suo bene e del suo male; cioè a dire tutto ciò che viene dalla sua essenza rischiesto, ciò che la sviluppa, la compie, lungi dal distruggerla è il bene di quell'essere; ciò che pugna con quella essenza, va in contraddizione con essa, la impedisce dal suo pieno sviluppo è certamente il suo male.

Su di ciò mi sembra, che non possa essere alcuna cagione di dubitare; e mi pare, che questa esposizione del male e del bene non vada punto fuori dalle idee comuni de' savi, dirò anche che non ecceda quel grado di riflessione, che il più degli uomini posseggono e adoperano nell'analizzare o riconoscere le proprie idee. Ma più difficile ed alta questione è poi quella, colla quale si dimanda, onde avvenga che l'essenza delle nature esiga ed ami certe cose, ed altre le ri-

fiuti come a sè contrarie. Nella qual ricerca volendoci noi mettere, si osservi in prima che tutti i costitutivi di una natura hanno un fine solo, nel quale tendono incessantemente tutti, tutte le forze di quella natura, il qual fine è poi l'essenza completa di essa natura (1); e che questo semplice fine è di natura sua, e non per altra estrinseca ragione in contraddizione o in armonia con certe modificazioni che la cosa riceve; e poi conviene via più profundarci col pensiero fino a considerare l'ordine stesso essenziale e necessario dell'*essere*; cioè l'ordine che essendo intrinseco all'*essere*, va ad escludere certe cose dalle nature e ad ammetterne e chiamarne certe altre per una necessità intrinseca, che si desume e si contempla intuitivamente nel primo fatto, cioè nell'*essere* stesso oggetto primitivo di ogni pensiero: giacchè finalmente tutte le essenze delle cose non sono che l'essere più determinato e limitato, l'essere più in atto: determinazioni, limitazioni, ed atti che hanno la loro origine, come pure la loro ragione unica, cioè la loro necessità nell'essere stesso, che in que' diversi modi si determina, si limita, si attua, e non altrimenti. Ed è da tutte queste riflessioni finalmente, che ci può venire una definizione del bene sufficientemente

(1) Vedi che cosa sia l'essenza completa nel N. Saggio Vol. III. facc. 350 e seg.

determinata per l'uso che noi dobbiamo farne: ed ecco come ella risulta dalle cose dette fin qui.

Le perfezioni, i pregi delle cose sono sinonimi di bene: e si concepiscono bensì come causa del sentimento piacevole, ma la mente le contempla anche indipendentemente da questo loro effetto, come qualche cosa di reale, di oggettivo, di attivo; e quindi il bene è più generale delle sensazioni, è antecedente a queste, sebbene sia causa di queste.

Le cose hanno le loro perfezioni, i loro pregi o beni, in quella maniera che esse hanno l'essere: per modo tale che le cose le quali hanno un' esistenza solamente oggettiva, o materiale, come sono quelle prive di sentimento e d'intelligenza, hanno parimente delle perfezioni, dei beni oggettivi, cioè relativi a quegli esseri che le percepiscono.

Finalmente questi pregi, e beni delle cose sono tutto ciò che armoneggia colla loro perfetta esistenza: tutto ciò che in una cosa tende a dare alla medesima la pienezza del suo essere, di cui la sua essenza è, quasi volea dire, il tema: tutto ciò, a cui le forze della cosa stessa sono volte siccome a termine del loro moto. Al contrario, tutto ciò che è in opposizione coll'essere della cosa, che nega nella cosa, che toglie vie quanto le sarebbe necessario o conveniente, quant'ella colla sua interiore attività tenta di conseguire, chiamasi male della cosa.

Quali conseguenze vogliamo noi cavare dalla nozione del bene e del male così sviluppata?

In primo luogo, che in ciascuna cosa vi può essere una serie di beni, cominciando dalla sua prima e più imperfetta esistenza, e procedendo fino all'ultimo suo sviluppo, e compimento.

In secondo luogo, che tutti questi accrescimenti della cosa, tutte queste aggiunte, che vanno a compirla e renderla più piena, non sono altro che altrettanti atti del suo essere, altrettanti gradi della sua entità. Sicchè si può conchiudere a ragione colla sentenza di tutta l'antichità, che ogni cosa è buona in quanto è, ed in quanto non è, è mala.

Il bene quindi s'immedesima coll'essere; il bene non è che l'essere; l'essere si realizza, si attua, si sviluppa: nell'attuarsi, nello svilupparsi egli ha un ordine intrinseco e necessario, di che non si può trovare la ragione se non in lui solo. Quest'ordine fa sì, che una cosa ne chiami o ne escluda un'altra; come una radice chiama un tronco, il tronco chiama i rami, i rami le foglie ed i frutti: con questi finalmente l'albero è completo. Quando una cosa ne chiama un'altra per l'ordine intrinseco del suo essere, quest'altra è a lei buona; quando la esclude è cattiva. Essere e bene sono dunque il medesimo; se non che il bene è l'essere considerato nel suo or-

dine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, e in conoscendolo ne viene a questa una dilettazione : il bene in una parola è l'essere in rapporto coll'intelligenza, in quanto questa vede che cosa ogni natura esiga a se stessa, a che tenda colle sue forze, sia poi questa esigenza sentita, o no. E dico, sia poi sentita, o no, poichè altro sentimento non è necessario al bene, se non quello che nasce dall'approvazione della intelligenza medesima, che contempla quest'ordine dell'essere, e questa convenienza di ciò che si dice bene alla natura che lo possiede.

Che se noi volessimo chiamare queste esigenze delle nature *appetiti*, come facevano gli antichi, potremmo allora definire il bene « l'essere in « quanto è appetibile ». Ma non ci conviene più, come diceva, dare alla parola *appetito* questo largo significato, che gli davano gli antichi, i quali la facevano sinonima di *tendenza*; come l'etimologia stessa della parola dimostra: perciocchè la parola *appetito* sembra oggimai essere riserbata ad indicare una tendenza almeno sentita, e solo in questo significato ci crediamo autorizzati d'usarla.

Gioverà ora ch'io confermi anche coll'autorità della ragione altrui, la mia dottrina sul bene, e il farò non recando in mezzo l'uno o l'altro nome di filosofi, ma la sentenza comune delle

scuole cristiane, delle quali non posso avere più sicuro testimonio di s. Tommaso, che nell'opera della *Somma* promise di raccogliere e di stringere in breve spazio le dottrine sparse nei monumenti di tutta l'ecclesiastica tradizione, e per consenso universale attenne la promessa. Così adunque parla egli al nostro uopo: « il
 « bene, e l'ente sono il medesimo in quanto
 « alla cosa; ma differiscono in quanto al con-
 « cetto: poichè il concetto del bene consiste
 « in questo, che la cosa sia appetibile: — ora
 « egli è chiaro, che qualsiasi cosa è appetibile
 « in quanto è perfetta: imperciocchè tutte le
 « cose appetiscono la propria perfezione. Intanto
 « poi ogni cosa è perfetta in quanto ha l'atto
 « dell'essere. Laonde egli è manifesto, che in
 « tanto una cosa è bene, in quanto ella è un
 « ente: conciossiachè l'essere è l'attualità di
 « ogni cosa » (1).

ARTICOLO II.

* CHE COSA SIA IL MALE

Sebbene ciò che abbiamo detto fin qui sia ordinato non meno a dichiarare la nozione del male che del bene, tuttavia gioverà ch'io aggiunga

(1) S. I, v. 1.

sulla natura del male una osservazione, ed è questa.

Noi abbiamo veduto, che in tutti i costitutivi possibili di un essere qualunque v'ha un ordine, per tal modo, che questì costitutivi sono determinati e distinti da tutti gli altri, cioè a dire, ad ogni natura v'ha una classe di cose che convengono, ed altre che sono straniere o anche contrarie alla medesima. Di più, queste cose che convengono, questi costitutivi possibili di un essere sono più o meno necessari, più o meno convenienti all'essere stesso che costituiscono: essi hanno la nozione di beni per lui in ragione di queste sue più o meno instanti esigenze. Or dunque tanto il bene, come il male implica in sè una relazione col principio di quell'essere che affettano, cioè coll'essenza di quell'essere; consistono in una relazione di armonia, o di disarmonia con questo essere: quindi tanto il bene, che il male per esistere suppongono il soggetto a cui si riferiscono. Dico tanto il bene che il male; poichè sebbene non si potrebbe dubitare, che il bene esigesse l'essere, mentre anzi egli è finalmente l'essere stesso: tuttavia si potrebbe credere diversamente rispetto al male; si potrebbe credere, ch'egli non supponesse l'essere, giacchè egli è una negazione, o sia un mancamento.

Convieni adunque osservare, che sebbene ogni cosa sia un bene in quanto è, in quanto ha del-

l'essere; tuttavia non si può dire, che una negazione piena dell'essere sia un male, poichè una negazione piena non lascia che il nulla; ed il nulla è nulla, e quindi non è male, nè bene. Laddove il male involge, come diceva, una relazione coll'essere, col soggetto che lo ha in sè. Il male adunque è sì una negazione, ma non di tutto l'essere, ma di qualche sua parte, di qualche cosa di cui l'essere ha bisogno, e gli manca; di che avviene, che si osservi una ripugnanza fra il principio di quell'essere, e tale mancanza. Così un corpo umano, a cui mancassero le braccia o le gambe, avrebbe un male; perchè mancherebbe a lui una parte integrante, una parte che dall'essenza dell'uomo è chiamata e voluta per l'ordine intrinseco di questo essere uomo: di che avviene, che veggendola mancare, l'intelligenza trova una imperfezione in quella natura, una cosa opposta all'intrinseco ed immutabile ordine della medesima. Quindi acconciamente un tempo si adoperava la parola *privazione*, anzichè quella di *negazione*, a significare il male; giacchè questa è troppo universale e vaga, esprimendo tanto la rimozione del tutto, come delle parti; laddove la parola *privazione* esprime la rimozione delle parti, e non di tutto l'essere; ed inchiude l'idea di un essere, che rimane privo di qualche cosa, ma che non è però annientato egli stesso.

ARTICOLO III.

COME L'IDEA DELL'ESSERE SIA LA NOZIONE
COLLA QUALE SI GIUDICA DEL BENE IN UNIVERSALE

Se dunque l'essere e il bene sono una medesima cosa, se ciascuna natura in tanto è buona, in quanto ella è, in tanto è mala, in quanto le manca qualche parte dell'essere che le conviene, se l'essere di ogni natura ha in sè un ordine intrinseco, che determina la necessità di certe parti, di certe qualità, le quali diventano appunto per questo i beni, le perfezioni di quella natura, come l'analisi fatta di ciò che intendono gli uomini colla parola *bene* dimostra: ne viene facilmente questa conseguenza, che io conoscerò il bene, il pregio, il grado di perfezione di qualunque natura, quando conoscerò il suo essere, quando saprò quanti gradi ella s'abbia di quella esistenza che le spetta, cioè quando mi sarà noto l'ordine che ha in sè l'essere di quella natura, e che è espresso nella sua essenza, e quindi è sempre compreso nell'idea della medesima, tanto più espressamente compreso, quanto l'idea è più perfetta, e quando insieme mi sarà noto quanto quest'ordine dell'essere sia realizzato e sviluppato, sia pieno, o pure sia manchevole, mozzo, impedito nel suo compimento. La cognizione adunque dell'essere, del modo, dell'ordine dell'essere di una cosa è

altresì la cognizione della bontà di essa; sicchè con una sola nozione, quella dell'essere, io misuro e rilevo ad un tempo, e i gradi di reale esistenza che s'ha la cosa, e i gradi di perfezione della medesima.

E veramente, se l'essere e il bene è il medesimo; la cognizione dell'essere debb'essere insieme la cognizione del bene (1), non avendo io che da considerar l'essere nel suo intrinseco ordine, perch'egli diventi e acquisti il nome di bene.

Egli è adunque evidente, dopo di ciò, che l'idea dell'essere è quella nozione, quella regola, quel principio, coll'uso del quale io misuro e rilevo il bene di tutte le diverse nature, che io percepisco, o conosco.

(1) Non essendo l'idea del bene altro che l'idea dell'essere, apparisce la verità di quel detto di Platone « che nell'idea del « bene sta la massima disciplina ».

CAPITOLO III.

L' IDEA DELL' ESSERE CONSIDERATA
COME IL PRINCIPIO DELLA EUDEMONOLOGIA

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE DELLA SCIENZA EUDEMONOLOGICA

La scienza *eudemonologica* è la scienza, che insegna a formare la propria felicità.

Io distinguo la scienza della felicità dalla morale, e chiamo quella *eudemonologia*, e questa *etica* ovvero morale, scienze che vennero sempre più o meno confuse, o non mai per mio parere abbastanza chiaramente distinte. Una scuola moderna giunse fino a rendere sistematica la confusione dell'una di queste due scienze coll'altra: confusione e mescolamento, che nasce sempre a scapito, anzi a distruzione intera della morale: di questa scienza, onore dell'umanità, che solleva l'uomo di sua natura sopra il proprio interesse, e che non esiste, se non a condizione appunto di obliare interamente l'utile proprio per non occuparsi, che del giusto e dell'onesto.

Egli è però qui da rendere un tributo di lode in questa parte alla scuola germanica, che ha certamente francata la morale dallo stimolo della felicità. Se fosse poi riuscita bene nel determinare la vera natura della morale stessa; e non si

fosse fermata in uno stimolo del bene morale privo de' caratteri necessari per esser morale: in uno stimolo dico ultimo (1), fatale, cieco e perciò stesso irragionevole, da nulla quindi giustificato, ma imposto all'uomo da una legge di sua natura ferrea, e crudele: ella avrebbe avuto la gloria di dare alla morale una forma scientifica, e di additare con sicurezza il suo fondamento.

ARTICOLO II.

L'IDEA DELL'ESSERE E' IL PRINCIPIO DELL'EUEMONOLOGIA

Avendo noi veduto che l'idea dell'essere è il principio onde si giudica del bene in universale, abbiamo in ciò stesso veduto altresì, ch'egli dee essere il principio che ci scorge a conoscere ciò

(1) Anche i buoni e retti scrittori della Germania hanno talora, senza accorgersi, questo errore. Molti di essi cominciano i loro trattati morali collo stabilire nell'uomo due stimoli ultimi, l'uno della felicità, l'altro dell'onestà: questi due stimoli sono il fatto primigenio da cui partono. Ciò non può bastare in alcun modo alla morale: questa non dee discendere da uno stimolo, non è già ella un istinto: se fosse un istinto non sarebbe obbligatoria; l'obbligazione stessa è qualche cosa di opposto a un istinto; è qualche cosa che dirige gl'istinti tutti, e stringe l'uomo a dover ammettere la sua direzione. Se la morale fosse un puro stimolo non sarebbe ragionevole. È la ragionevolezza il carattere della morale: e la ragionevolezza non è un stimolo, non uno istinto. Si dee adunque cercare il principio della morale nella *ragione*, e non in uno stimolo primitivo.

che a noi stessi è bene o male, ciò che ci conviene, e ciò che ci disconviene.

Questo è quanto dire, ch'egli è il principio supremo di quella scienza, che tratta della propria felicità.

Sebbene però questa idea sia il principio supremo, la regola, dietro alla quale misurar possiamo altresì il nostro proprio bene, i gradi della nostra felicità; tuttavia egli è manifesto, che non può essere il principio *proprio* di questa scienza, ma un principio *comune* ad altre scienze ancora. Conciossiachè questa scienza tratta non di ogni bene, ma del bene mio proprio, di un bene soggettivo in una parola, e quindi l'idea dell'essere è principio troppo più ampio, che non bisogni ad esser proprio ed esclusivo dell'eudemonologia, come quello che è l'idea del bene in universale, e la scienza della felicità usa di una nozione più speciale, cioè della nozione del bene soggettivo e umano, del qual bene tale scienza si occupa. Perciò non sarà punto inutile, che noi facciamo qui alcune parole intorno al bene soggettivo e proprio dell'uomo.

ARTICOLO III.

CHE COSA SIA IL BENE SOGGETTIVO.

Là dove il bene si consideri in relazione con un soggetto che di lui gode, appellasi *soggettivo*,

conciossiacchè ciò che è bene in sè stesso e riguardato in un modo assoluto, non è mica bene considerato relativamente a qualsiasi soggetto. Ed anzi, acciocchè qualche cosa, che in sè è bene possa esser bene altresì ad un qualche soggetto, addimandasi una particolare convenienza di quel bene a quel soggetto, o a meglio dire di quel soggetto a quel bene. Vale a dire è necessario, che la natura di quel soggetto sia tale, che questo possa aggiustarsi e congiungersi debitamente a quel bene di cui si tratta, e con lui formare quasi una cosa sola, per la quale congiunzione avvenga che il soggetto goda di quel bene; e quindi assai spesso succede, che per l'inattitudine del soggetto a congiungersi convenientemente e fruire delle cose, queste, ancorchè buone in se medesime, non siano punto beni a lui, ma a lui o siano indifferenti, od anche mali. Di che apparisce ragione, perchè il bene sensibile è un nulla alle nature insensive; conciossiacchè queste, come prive di senso, non hanno la potenza di applicare a sè, congiungersi, e fruire i beni sensibili: e medesimamente è un nulla la virtù, la sapienza, e gli altri beni soprasensibili agli animali privi di ragione, e d'intelletto; perciocchè tali beni si percepiscono, e si godono solo con queste facoltà; il perchè la sapienza e la virtù sono i sommi beni solo di quegli esseri, che posseggono le potenze dell'intelletto, e della volontà.

Sebbene adunque ogni cosa sia buona in se stessa, tuttavia non ogni cosa è buona a qualunque soggetto; e vi sono delle cose, che per alcuni soggetti nè pure esistono, e anco di quelle che per alcuni soggetti sono nocevoli e male, quando per altri sono buone. E conciossiachè gli uomini sogliano assai più riguardare il bene soggettivamente e rispetto a sè, che non sia oggettivamente, e in lui stesso; di qui avviene, che molti sieno, che perdono interamente di vista il bene nel suo proprio concetto oggettivo, e quindi il nieghino al tutto, e dichiarino altresì un paradosso (non senza sprezzo di quelli che il tengono) il dire che ogni cosa è buona, ovvero il dire, che il bene è ogni cosa in quanto è. Imperciocchè osservano costoro, che non tutti gli esseri sono beni ad essi, o agli uomini, e quindi conchiudono, che non tutti gli esseri sono beni: il quale discorso sarebbe vero quando si riferisse solamente al bene soggettivo, ossia relativo: ma egli è falso, ragionandosi del bene in universale. Sebbene, vero è che troppi, come diceva, non sanno sollevarsi più alto de' beni relativi, nè uscire di se stessi, od anche dal soggetto del bene. All'opposto se potessero considerare attentamente, che non v'ha nessun essere nè perfezione di essere, che non sia bene a qualche soggetto; o finalmente che non sia bene a se stesso; si accorgerebbero assai facilmente, che in ciascun essere, qualunque egli sia

v' hanno le condizioni del bene; conciossiachè le condizioni per le quali le cose si dicono buone, sono ch'esse siano buone a se stesse, che sieno complete, che tendano colle forze proprie della loro natura alla propria conservazione e perfezione (1).

Di qui avvenne, che gli antichi definissero il bene: « ciò che viene appetito da tutti gli esseri », pigliando la parola appetire in un senso larghissimo, come ho osservato, per indicare una qualunque tendenza delle forze di una natura. Conciossiachè ciascun essere, come dicevamo, mostra in questo senso di appetire se stesso; cioè a dire di avere in sè una forza, che il fa esistere, conservarsi, perfezionarsi. Consideravano que' sottili investigatori di sapienza il bene nel suo proprio concetto, e trovavano, che il proprio concetto del bene consisteva nell'appetito, o tendenza delle cose verso se stesse, e non già nell'essere appe-

(1) Gli stessi esseri inanimati ripugnano alla loro distruzione con quelle forze delle quali sono forniti, cioè a dire con quelle forze colle quali sussistono; e ciò è così intrinseco e necessario ad ogni natura, che il dire che una natura è, è già un dire con questo solo, ch'essa ha un conato continuo alla propria esistenza, e quindi che ripugna continuamente al suo annullamento. Tuttavia questo carattere intrinseco e necessario, che dà a tutte le cose la nozione di bene in se stesse, è assai imperfetto, come abbiamo detto, nelle nature inanimate, appunto nè più nè meno come è imperfetto il loro essere, ch'esse non sentono, nè intendono di avere; esse quindi sono beni anzi in un senso relativo, e dipendente, che in un senso veramente perfetto e proprio.

tite, o amate, o attratte, se si vuole, dall'altre cose diverse da se stesse; la quale attrazione dimostra solamente, che una cosa è buona all'altra, non già che è buona a se stessa, e costituisce il concetto del bene relativo, e non del bene semplicemente.

La ragione e il concetto del bene, pigliato semplicemente e puramente, è comune a tutti gli esseri, e a tutti i gradi degli esseri; e perciò ciascun ente convenevolmente si dice, che è bene in tanto appunto che egli è. Non si confonda adunque la nozione del bene in se stesso colla nozione del bene relativo; conciossiachè altro è essere bene a se stesso, e quindi in se stesso, ed altro essere bene altrui. L'esser bene a se stesso è ciò che costituisce la nozione semplice del bene, l'esser bene altrui è ciò che costituisce la nozione relativa del bene; e di questo, che una cosa è buona ad un'altra non si può mica trarre la conseguenza, ch'essa stessa sia buona, ma solo che abbia una relazione di bontà; ella per questo non è buona se non secondo quel particolare rispetto, e non nel suo tutto, nel suo essere; è buona nell'effetto che produce in cosa diversa da sè: ma in sè, ove di più non avesse, anzi che veramente ed attualmente buona, non si potrebbe dire se non che fosse buona in potenza, cioè ch'ella avesse la potenza di fare altrui qualche bene.

PRINCIPIO PROPRIO DELL'EUEDEMONOLOGIA.

L'eudemonologia tratta della felicità umana.

La felicità umana è un bene soggettivo, di cui abbiám fatto qui sopra la descrizione. Ma non basta aver trovato che cosa sia il bene soggettivo in generale, per poter dire di ben conoscere quella nozione, che dee servir di principio proprio alla scienza di cui parliamo.

La felicità umana è un bene soggettivo speciale, cioè un bene soggettivo proprio dell'uomo: la nozione quindi di questo bene speciale è ciò che formar deve il principio proprio dell'eudemonologia.

Noi non abbiám tolto in questo libro ad esporre i principj della scienza eudemonologica, ma quelli della scienza morale. Tuttavia fu necessario che noi parlassimo della eudemonologia per rimuovere il pericolo di confonderla colla morale, ciò che si fa spesso ne' tempi nostri. E per lo strettissimo nesso che la felicità ha colla giustizia, non istimo inutile, anzi necessario dimandar licenza al mio lettore di aggiungere alcune parole altresì intorno alla nozione della felicità, che è il supremo e il più perfetto bene dell'uomo.

A tal fine comincerò dal distinguere il bene di esistenza, dal bene di perfezionamento.

ARTICOLO V.

CHE COSA È IL BENE DI ESISTENZA
E CHE COSA È IL BENE DI PERFEZIONE

La prima cosa che noi concepiamo colla mente in un soggetto qualunque è l'esistenza ; di poi la perfezione.

V'ha qualche cosa in ciascun soggetto, senza la quale egli non può esistere, e questa si suol chiamare la sostanza o la sua essenza specifica (1); e v'ha qualche cosa senza la quale quel soggetto può esistere bensì, ma imperfettamente, e queste sono le perfezioni accidentali di lui. Ora quando queste perfezioni accidentali si sopraggiungono all'essenza specifica del soggetto, allora questo si fornisce e completa, poichè queste perfezioni non sono che altrettanti atti, e sviluppiamenti maggiori dell'atto del suo essere, e quindi altrettanti gradi di essere, ch'egli acquista.

Come dunque l'essere si divide in sostanziale, e accidentale, così conviene, che si divida anche il bene in sostanziale ed accidentale: conseguenza de' principj posti, cioè di quella fondamentale verità che abbiamo stabilita, che l'essere e il bene non differiscono punto fra loro, se non per lo diverso rispetto, sotto cui la cosa medesima si riguarda.

(1) Conven vedere la dottrina intorno l'essenza nel *Nuovo Saggio* Vol. III. facc. 250—361.

Tuttavia nessun soggetto può appetire, ossia tendere all'esistenza prima ch'egli se l'abbia; conciossiachè nessuna cosa può operar checchessia, prima ch'ella medesima esista.

Ma quando un soggetto già comincia ad esistere, allora egli potrà dimostrare la tendenza sua che ha di svilupparsi, e perfezionarsi maggiormente, e se viene attentato alla sua esistenza, altresì di conservarsi. Ed è questa doppia tendenza, che il volge alla propria conservazione, e al proprio sviluppo e perfezionamento, quella che addita una doppia specie di bene, la quale noi vogliamo qui distinta, bene cioè di esistenza, e bene di perfezione.

Il termine ultimo però, a cui sono volte, e tendono incessantemente tutte le forze di un soggetto qualunque, è il perfezionamento di se medesimo; ed è questo termine ultimo dell'appetito, od a parlare più universalmente della tendenza di ogni natura, che suole ricevere più comunemente il nome di bene, siccome osserva s. Tommaso, di cui sono queste parole: « Bene « si dice qualche cosa per rispetto alla perfe-
« zione, che è l'oggetto dell'appetito, e per
« conseguente il bene ha in se stesso il concetto
« di ultimo » (cioè di ultimo termine dell'appetito). « Il perchè ciò che è ultimamente per-
« fetto si suol chiamare bene semplicemente e
« puramente, laddove ciò che non ha l'ultima

« perfezione che aver dovrebbe, non si suole
 « chiamar perfetto semplicemente, nè bene, eziandio
 « che s'abbia una qualche perfezione qual
 « è quella di esistere, ma ove dicasi bene, si
 « dice tale secondo un particolar rispetto. Laonde
 « quanto all'essere primo, o sia all'essere sostanziale
 « una cosa appellasi *ente* semplicemente,
 « e *bene* rispettivamente, cioè solo in questo
 « rispetto che è: in quanto poi all'ultimo atto
 « dell'essere stesso, cioè alla perfezione, una
 « cosa dicesi *ente* rispettivamente, e *bene* semplicemente (1).

Ora come abbiamo distinto il bene di esistenza,
 e il bene di perfezione; così possiamo distinguere
 egualmente il male in male di distruzione, e di
 deterioramento.

(1) *Bonum dicitur ratione perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter: quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse quod est substantiale dicitur aliquid ENS simpliciter et BONUM secundum quid, id est in quantum est ENS. Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ENS secundum quid et BONUM simpliciter. S. I. V. 1 ad 1.*

CHE COSA SIA IL MALE DI DISTRUZIONE
E IL MALE DI DETERIORAMENTO

Il nulla non è male come abbiamo veduto. Tuttavia si può distinguere un male di distruzione, ed un male di deterioramento: ed ecco in che modo si concepiscano queste due specie di male.

Ogniqualvolta una causa qualunque agisce in qualche soggetto con tale azione, che tenda a scemare al medesimo qualche grado del suo essere, questa causa è nocevole a quel soggetto.

Nell'azione poi che questa causa esercita in quel soggetto deesi distinguere il tempo, in cui ella agisce, dal tempo in cui ha già prodotto il suo effetto. Nel tempo, in cui attualmente questa causa agisce nel soggetto, il soggetto soffre continuamente, e patisce dall'azione di quella causa contro la quale reagisce con quelle forze, ch'egli ha, e che tendono a conservarlo. Questa lotta è già un male, una sofferenza del soggetto, venendo cimentata qualche sua perfezione o la sua stessa esistenza. Nel tempo poi, in cui quella causa ha già prevaluto, ed ha portato il suo effetto si dee distinguere così: se l'effetto è stato la distruzione, e l'annullamento di quel soggetto, non è rimasto dopo quell'azione alcun male; poichè non è rimasto più il sog-

getto capace di male, e di bene. Ma tuttavia nel primo tempo nel quale durava l'azione di quella causa tendente alla distruzione del soggetto vi avea pel soggetto un male attuale, il qual male continuò sino a tanto che non fu consumata la sua piena, e totale distruzione: ed è il soffrire questa continua violenza di quella causa, che il distruggeva, e il patire tutta quella serie di successive degradazioni, che terminò col suo discioglimento, che chiamasi *male di distruzione*. Se poi l'effetto di quella causa fu una diminuzione della perfezione del soggetto, ma non la totale distruzione sua, allora questo male sovrasta all'azione di quella causa. Di che si vede, che il male di distruzione non esiste se non nell'atto della distruzione, quando essa non è ancora consumata; poichè da questo punto, distrutto il soggetto, cessa ogni male. Laddove il male di deterioramento ha due modi, l'uno nell'atto nel quale vien prodotto, il quale è transitorio, l'altro dopo essere stato già prodotto, il quale è uno *stato* abituale, e permanente.

ARTICOLO VII.

CHE COSA SIA IL BENE ASSOLUTO

Per evitare ogni equivoco distinguiamo la *nozione assoluta* di bene, dal *bene assoluto*.

L'essere e il bene non differiscono in quanto alla cosa.

Tutte le cose dunque le quali hanno qualche grado di esistenza hanno altresì qualche grado di bene. Ora questo essere, che esse hanno, pel quale sono buone in se stesse fa sì, che si può dire, che loro convenga la nozione assoluta di bene; e questa nozione assoluta di bene si parte contro a quella nozione relativa di bene, per la quale una cosa si considera come buona ad una altra, e non a se stessa. Dove adunque per bene assoluto non s'intendesse altro, se non ciò a cui compete la *nozione assoluta* di bene; potrebbe in tal caso affermarsi, che in ogni cosa v'avesse il suo bene assoluto; distinguendo così questo bene assoluto da quel ben relativo che così direbbesi per convenirgli la *nozione relativa* di bene, la qual consiste nell'esser cagione del bene altrui.

Ma più sottilmente considerando, si trova che di queste due maniere di dire « qualunque oggetto ha in sè un bene assoluto » e « a qualunque oggetto può convenire l'assoluta nozione di bene »; questa seconda maniera è al tutto propria, e giusta; e non così quella prima. Poichè altro è il *bene*, e altro la *nozione di bene*. La nozione di bene è quanto dire l'idea ossia il concetto del bene; il bene significa il bene stesso reale. Nella nozione di bene non si distinguono punto i gradi del bene, e quindi la stessa

nozione del bene è universale, e comune egualmente a qualsiasi grado di bene per minimo, ch'egli sia; quella nozione si trova realizzata, e verificata egualmente nel bene tenuissimo, come nel sommo. All'incontro il bene reale, e sussistente ha i suoi gradi minori, e maggiori. Quindi la nozione del bene si riscontra bensì assoluta e perfetta in ogni grado di bene; ma il bene stesso non può essere assoluto, e perfetto, se non quando egli sia nel suo sommo, ed ultimo grado. V'ha dunque una nozione del bene assoluta, e v'ha una nozione del bene relativa. La nozione di bene assoluta consiste in ciò a cui le forze di ciascun essere tendono, la nozione relativa consiste nell'attitudine di cagionare il bene altrui. Si può dunque dire con proprietà, che a ciascuna cosa in quanto è bene a se stessa compete l'assoluta nozione di bene, ma non si può dire con proprietà, che ciascuna cosa sia un bene assoluto (1).

(1) La distinzione fra il *bene*, e l'*idea* o *nozione di bene*, risponde alla distinzione fra l'*essere*, e l'*idea dell'essere*. L'*idea dell'essere* è il medesimo che l'*essere possibile*, o come ancora io soglio chiamarla, l'*essere iniziale*. Questo essere iniziale, o essere possibile, o idea dell'essere (poichè tutte queste maniere valgon lo stesso) è il mezzo concesso allo spirito umano, pel quale egli conosce le cose, il che ho tolto a dimostrare a lungo nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* citato di sopra. Solamente che l'uomo, perchè percepisca gli esseri anche in quanto sono sussistenti e non meramente in quanto sono possibili ha bisogno altresì del *senso*, il quale è la potenza, che sola percepisce

Bene assoluto non è se non ciò, che ha tutto il bene in se stesso, come essere assoluto non è se non ciò, che ha tutto l'essere in se stesso. Anzi, che dico io ciò, che ha tutto l'essere in se stesso? Non dovea dire ciò che ha tutto l'essere, ma ciò che è tutto l'essere: l'essere in somma compito è il bene compito. Ciò che forma la natura della nostra intelligenza è l'essere, ma l'essere iniziale e potenziale; se questo essere noi lo vedessimo in modo più perfetto, se lo vedessimo nel suo compimento, nel suo atto, nel termine del suo atto, noi vedremmo in tal caso

la sussistenza reale delle cose. La percezione tuttavia della sussistenza delle cose non è ancora *cognizione*, ma perchè diventi *cognizione* ha bisogno che s'aggiunga alla medesima il pensiero o come che si voglia chiamarlo l'intuizione della *possibilità*, che non è altro che la nozione universale dell'essere stesso. Perciò che io ho dimostrato, che la cognizione di una cosa contingente consiste « nella vista che fa lo spirito della relazione fra la sua « sussistenza e la sua possibilità »; e in questa vista ho riposto il proprio carattere della *cognizione umana*. Il perchè *l'essere possibile*, che è il gran mezzo della cognizione umana, è altresì ciò che *specifica* l'umana natura, o sia che forma il carattere proprio, che da tutte l'altre nature la distingue. Come dunque v'ha questa distinzione fondamentale fra *l'essere in potenza* principio della cognizione, e gli *esseri in atto* oggetti della cognizione; così v'ha la distinzione parimente fondamentale fra la *nozione del bene* o bene in potenza, e il *bene* stesso in atto: e una medesima distinzione si riscontra in tutte le cose che conosciamo per esempio fra la nozione del bello, ed il bello stesso, fra la nozione del grande ed il grande stesso, fra la nozione del corpo, ed il corpo stesso, fra la nozione dell'animale e l'animale stesso ecc.

l'essere assoluto. Questa è una conseguenza necessaria delle premesse. S'egli è vero, che il bene sia l'essere, s'egli è vero che l'essere noi lo vediamo per natura, ma imperfettamente; egli dee esser vero altresì, che basterebbe che a noi si manifestasse più perfettamente quest'essere, che già ci è presente alla mente, e colla sua presenza la crea, colla sua presenza ci fa ragionevoli, perchè fosse vero, che noi vedessimo il bene stesso, il bene essenziale, quindi tutto il bene, il bene assoluto. Niente manca adunque a questo essere, niente manca a questo bene, ed è perciò appunto che dicesi assoluto.

Ma di più, niente è, se non per l'essere; quindi l'essere è l'origine di tutte le cose, è l'atto di tutte le nature; ed essendo l'origine di tutte le cose, è il fonte di tutti i beni altresì, e, come il chiama sant'Agostino, «è il bene d'ogni bene». Di qui nasce, che l'essere completo sia non pure il sommo bene in se stesso, ed a se stesso; ma il sommo bene altresì relativamente a tutte l'altre cose.

Ora l'essere completo, assoluto, questo sommo ed assoluto bene chiamasi Dio.

CHE COSA SIA LA FELICITÀ

Ora che abbiamo veduto che cosa intendiamo per bene assoluto, possiamo formarci un'idea della felicità, a cui l'uomo tende, e di cui tratta quella scienza, alla quale io proposi di riserbare il nome di *eudemonologia*, per contrassegnarla e distinguerla dalla *morale*, colla quale il mescolarla sarebbe, come toccai, la rovina irreparabile della stessa morale.

Cominciamo dal vedere quali sieno i beni dell'uomo.

Il bene di esistenza per l'uomo è la propria esistenza, o sia l'umana natura.

Che cosa è per l'uomo il bene di perfezione? L'uomo è un essere misto di due sostanze, cioè d'una sostanza corporea, e d'una spirituale. Queste due sostanze sussistono in un medesimo soggetto (l'IO), il quale è l'uomo. Convien dunque vedere quale sia il bene di ciascuna delle due sostanze, e quale il bene del tutto.

In quanto l'uomo è un soggetto animale fornito d'un senso corporeo, egli non è capace di adattare a se stesso, e di godere se non de' beni particolari, cioè i beni corporei.

Ma in quanto l'uomo è un soggetto intellettuale egli percepisce tutte le specie de' beni e gode di tutte le specie de' beni da lui percepite.

Il suo intelletto (1) può attingere ancora il bene assoluto e perciò questo solo può interamente e compiutamente appagarlo (2). Egli è il sommo bene delle intelligenze, nel godimento del quale sta ciò che propriamente si chiama *beatitudine*; o sia felicità, nomi che dall'uso comune del parlare vengono ricusati al tutto sia a quella momentanea e cieca voluttà della vita animale, sia

(1) L'intelletto si considera come senso (e in tal caso chiamasi anco senso intellettuale) quando si osserva l'atto suo in quanto non esce dal soggetto che intende. Mi spiego. Analizziamo il pensiero di un oggetto qualunque. Questo pensiero mi si presenta in due aspetti come una passione che soffre il mio spirito da quell'oggetto ch'egli pensa: e come un atto del soggetto che termina in quell'oggetto. Sotto il primo aspetto lo chiamo sensazione, sotto il secondo cognizione. Quella passione è una affezione del soggetto, si può considerar tutta in lui: ella nello spirito termina, si consuma. È dunque una sensazione interiore, è un atto del senso intellettuale. All'opposto si consideri questa affezione siccome il mezzo di conoscere l'oggetto, si consideri il pensiero siccome un atto dello spirito in virtù del quale lo spirito distingue qualche cosa da sè, pone sè, ed un diverso da sè; in tal rispetto è un atto della *facoltà conoscitiva*. Sentire in una parola è unire, immedesimare con sè; conoscere è separare, distinguere da sè: sentire suppone vari stati d'un soggetto identificati per l'identità del soggetto, conoscere suppone diversità assoluta del soggetto stesso conoscente della cosa cognita.

(2) Nella vita presente questo sommo bene è l'oggetto della fede, e quindi della speranza cristiana. Egli non è veduto, ma creduto. Lo stesso ragionamento però, nello stato di sviluppo nel quale noi l'abbiamo presentemente, è quello che ci conduce a conoscere, che il termine ultimo dell'intelligenza non può essere altro che l'ente assoluto, Dio.

a qualsivoglia perfezione di cose insensitive: e ragionevolmente si doveano serbare delle parole a contraddistinguere un godimento pieno, perpetuo, ultimo e in qualche modo infinito, da ogni altro limitato e istantaneo piacere.

E che non altro fuori di quel sommo bene possa compitamente satollare il cuore umano e renderlo pienamente pago e contento provasi assai agevolmente pur dalla natura intima di ogni essere intellettuale, la qual natura viene formata, come tante volte diciamo, dall'idea dell'essere universale. Con quest'essere universale, appunto per la sua natura di essere universale, non è alcuna cosa, alcun bene che l'uomo non possa conoscere. Quindi se la volontà di un essere intelligente si propone di conseguire qualche altro bene minore dell'assoluto; ella può ancora andar oltre, nè ha necessità di fermarsi ne' suoi desiderj. Perocchè la volontà tanti beni può volere, quanti l'intelletto conoscere. Ella segue l'intelletto. Ora l'intelletto può conoscere sempre de' beni maggiori fino che egli non viene al bene completo, sommo, il bene stesso, l'essere stesso, l'assoluto: qui si ferma, perchè è l'ultimo, l'infinito; qui dunque solo può e dee fermarsi la volontà, nè il desiderio di questa potenza sarà esaurito giammai, se ella non giunge all'acquisto del bene essenziale. Ed egli è appunto in questa beatitudine verace dell'intellettuale natura che ritorna l'altissima sua dignità: in que-

sta consiste il suo decoro, che dall'altre nature infinitamente la parte e sublima. Conciossiachè in virtù di questo congiungimento strettissimo, ch'ella può fare di sè col bene assoluto, ella diventa una cosa con lui: e qui però finisce l'estrema eccellenza del creato.

Le altre perfezioni quindi delle nature create, si possono avere in conto di mezzi; ma questa beatitudine tiene propriamente la ragione o sia il concetto di fine.

Fin qui abbiain veduto quale sia il bene di perfezione delle due sostanze che entrano a formare questo soggetto misto, che uomo si chiama: ora quale è la relazione di queste due sostanze, quale è il bene di tutto l'uomo?

La principale relazione delle due parti di cui l'uomo si compone, risulta dalla dignità della parte intellettiva sopra l'animale, dalla dignità del bene della prima sopra il bene della seconda: dalla relazione in somma di fine e di mezzo: giacchè se solo il bene assoluto ha il concetto di fine, tutto il rimanente si dee a lui ordinare e sottomettere siccome mezzo. E sebbene noi non conosciamo nella vita presente con positiva cognizione il bene assoluto, e quindi non possiamo vedere quel nesso, che pure l'intima meditazione ci rivela; quel nesso dico, pel quale tutti i beni anche i corporei da lui scaturiscono, e sono altrettante comunicazioni che fa di se stesso; tuttavia

veggiamo che questo stesso è pur necessario, e veggiamo, che fra il bene corporeo e il bene essenziale non si può dare alcuna intrinseca opposizione e contrarietà, come non si dà opposizione fra il rigagnolo e il fonte; anzi dove è l'uno, dee scorrer l'altro: e quindi veggiamo, che col possesso del bene essenziale, di questo bene dell'intelletto, l'uomo non potrebbe esser privo di tutta quella felicità della quale potesse esser capace nell'altra sua parte, cioè nella corporea.

Aggiungerò una osservazione prima di finir questo articolo, ed è questa: che il bene animale essendo ordinato siccome mezzo al bene intellettuale dell'uomo; partecipa in virtù di tale ordinazione della dignità di quest'ultimo. L'uomo soggetto è unico: sono io medesimo quegli che riceve le sensazioni corporee, e quegli che ragiona sulle medesime. Quindi colui che danneggiasse il mio corpo farebbe danno a me, che ho la dignità di essere intellettuale, farebbe ingiuria all'intellettuale principio che costituisce propriamente la mia personalità. Quindi tutti i beni, che appartengono ad un soggetto intelligente sono o immediatamente o mediatamente oggetti appartenenti alla intelligenza, che è la parte principale onde viene quel soggetto denominato e specificato.

ARTICOLO IX.

DIGNITA' DEL SOGGETTO INTELLIGENTE

La dignità del soggetto intelligente nasce, come ho già toccato, dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende.

Poichè l'essere da prima conosciuto, e col quale tutto il resto si conosce, è universale, ed illimitato.

Quindi egli solo è, che rende la mente atta alla cognizione di tutti i generi, e di tutte le specie de' beni, e a godere di questa cognizione. La natura di questa cognizione e di questo godimento ha una dignità veramente somma nel suo genere ed infinita, poichè con essa il soggetto intelligente dimentica se stesso per considerare le cose come sono in sè, e quindi egli ha uno sguardo imparziale e giusto, tributa con ciò, siccome dissi, un ossequio all'essere stesso in tutti i suoi diversi gradi, ne' quali lo ravvisa, senza rispetto a sè. Questa oggettività che si trova nella contemplazione intellettuale, dissi che ha qualche cosa d'infinito, perchè da nulla è ristretta; ella è atta a far conoscer le cose quali sono, qualunque sieno, anche infinite: ora l'infinità è propriamente il principio della dignità; poichè dove v'ha qualche cosa d'infinito, ivi v'ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come mi-

nori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla, e dell'idea di un ente che li vince, la cui grandezza confusa e misteriosa riscuote ondecchesia riverenza illimitata. La prima dignità dunque del soggetto intelligente, consiste nella contemplazione della verità.

In secondo luogo quella stessa vista, onde il soggetto intelligente vede l'essere universale è quella onde vedrebbe l'essere assoluto e sussistente, se quest'essere che vede si svelasse più scopertamente a lui, cioè si mostrasse non come possibile, ma nell'atto stesso del suo sussistere. L'intelligenza adunque col senso intellettivo di cui è fornita, è ordinata a veder l'assoluto essere e l'assoluto bene, quindi di nuovo l'infinito, e solamente nel veder questo le sue forze possono esaurirsi. Ora una simile ordinazione all'essere assoluto ed infinito, è la seconda cagione della dignità dell'essere intellettivo; poichè quest'essere è ordinato a sì alto bene, che a maggiore non potrebbe essere.

Finalmente la vista intellettuale dell'essere assoluto, è una congiunzione, un possesso dell'essere assoluto, da cui procede la beatitudine, cioè un godimento infinito; e la capacità a godere questa beatitudine è la terza ed ultima cagione della dignità dell'uomo e di ogni altra natura intelligente.

Questa felicità pertanto a cui l'uomo tende

incessantemente, ed i mezzi co' quali può conseguirla è l'argomento della *eudemonologia*.

Passiamo ora alla morale, e cerchiamo di penetrarne più intimamente la natura.

CAPITOLO IV.

L'IDEA DELL'ESSERE CONSIDERATA COME IL PRINCIPIO DELLA MORALE

ARTICOLO I.

RIASSUNTO DELLE DOTTRINE ESPOSTE

Raccogliendo ora quanto abbiamo fin qui veduto per rimetterci in quella via, dalla quale siamo un po' usciti per desiderio d'indicare la natura di una scienza che tratta del bene soggettivo dell'uomo, e che dalla morale essenzialmente differisce; noi abbiamo dunque trovato:

1.° Che l'idea dell'essere è la suprema regola di tutti i giudizi che fa la mente umana

2.° Ch'ella è quindi la suprema regola de' giudizi morali, o sia la prima e più universale delle leggi.

3.° Che questa legge ridotta ad una formola può suonare così « segui il lume della ragione » formola la più estesa di tutte quelle che si possono assegnare nella scienza morale.

4.° Che tuttavia essendo l'essere la regola non de' soli giudizi morali, ma de' giudizi di tutte

le maniere è un principio della morale comune a più scienze.

5.° Che l'essere e il bene essendo la medesima cosa, la nozione dell'essere, è altresì la nozione del bene, e che perciò l'idea dell'essere è specialmente il principio di tutte quelle scienze, che trattano del bene.

6.° Ma che non basta avere indicato un principio che è ancora comune, e conviene assegnare ad ogni scienza il suo principio *proprio*; e che il principio proprio della *eudemonologia* è la nozione del bene soggettivo dell'uomo, o sia della felicità.

Ora dunque ci rimane di cercare anche quale sia il principio proprio della scienza morale, il che cominceremo a fare in questo capitolo.

Egli è evidente, che ove ci riuscirà di trovare e di ben descrivere questo principio proprio della morale, ci riuscirà altresì con ciò stesso di spargere della luce sulla prima e suprema legge morale; noi avremo allora illustrata questa applicazione nobilissima dell'essere; quest'uso del lume della ragione, uso di tutti certamente il più preclaro ed il più importante: noi avremo risposto in una parola alla dimanda che ci siamo proposto, e a cui non abbiamo ancor soddisfatto « in
« che maniera l'essere serva praticamente all'uomo
« per regola da discernere il giusto dall'ingiusto, l'onesto dall'inonesto ».

ARTICOLO II.

CHE COSA SIA IL BENE OGGETTIVO

Per conoscere in che maniera la nozione dell'essere possa prestare il servizio di regola morale, conviene chiarire in che consista l'essenza della moralità, che cosa sia il bene morale.

Esso è certamente un genere di bene, e questo solo basta per intendere, che per giudicar di lui abbiamo bisogno prima di tutto della nozione del bene in universale; poichè non possiamo sapere che cosa sia un bene speciale se non sappiamo prima che cosa sia bene. Col definire adunque il bene morale, noi non facciamo altro se non determinare e restringere la nozione universale del bene, e così renderla propria della scienza morale; la quale non tratta del bene in comune, ma d'uno special bene, cioè del morale. Coll'avere determinata così e ristretta la nozione del bene, con que' caratteri che il rendono morale; noi di principio comune, l'avremo reso principio proprio di questa scienza; e mostrato in che modo, per quali vie, per che gradazione l'idea dell'essere discenda per così dire, e s'avvicini ai beni e mali morali, come ci scorga, e c'illumini perchè noi li conosciamo, distinguiamo, misuriamo. I primj principj non si possono applicare immediatamente per la loro universalità, ma bensì mediante altri principj meno

universali che da loro discendono, e che formano l'anello intermedio fra gli universalissimi, e le cose al tutto particolari.

Che cosa è dunque il bene morale? per renderne chiara la nozione, io debbo cominciare a dire alcune parole del bene oggettivo.

Bene oggettivo io chiamo il bene in quanto viene percepito oggettivamente, cioè in quanto egli è oggetto della cognizione.

La nozione assoluta di bene abbiamo detto consistere in ciò che è conveniente all'ordine intrinseco dell'essere di ogni natura, in ciò che ogni cosa tende colle forze di cui è fornita a conseguire, mentre la nozione relativa di bene l'abbiamo posta nell'essere una cosa appetibile ad un'altra, nell'essere termine e scopo alle forze naturali d'un'altra che s'inclinano, e tendono a rapire a sè ed unirsi con quella cosa. Con queste nozioni noi conosciamo due generi di beni, il bene delle cose in sè, e il bene delle cose relativamente alle altre cose: ambedue queste specie di beni si fanno oggetti della nostra intelligenza; e così diventano oggettivi.

L'intendimento nostro ha un atto per sua propria natura universale: è proprio cioè della facoltà di conoscere il percepire la stessa nozione o concetto del bene, anzichè il bene stesso; e quindi l'uomo che possiede una tale facoltà può conoscere tutto ciò, a cui la nozione di bene si

estende: il che mostra appunto l'universalità dell'atto intellettuale. L'intendimento adunque percepisce tutte le specie de' beni: tutti cioè i beni si possono considerare dall'uomo oggettivamente.

Il contrario è a dirsi del senso corporeo, il quale non percepisce la nozione del bene, ma il bene stesso, e solo quel bene particolare che è a lui conveniente e proporzionato; e di questo solo egli può godere.

Coll'intelligenza per tanto il soggetto intellettuale unisce a sè in qualche modo tutte le nature de' beni, e quindi gode ancora delle medesime. E quantunque la sola cognizione de' beni non possa dirsi propriamente un possesso de' medesimi ed un perfetto godimento, poichè colla cognizione non si gode propriamente del bene stesso, ma solo della nozione o ragione del bene; tuttavia anche dalla percezione della sola ragione astratta de' beni si deriva nell'essere intelligente un cotal gaudio nobilissimo, sebbene non al tutto pieno e perfetto. Di che si trae che lo spirito intelligente ha in sè un cotal senso intellettuale (1), col quale gode delle

(1) Questo *sensu intellettuale* era conosciuto da tutta l'antichità, ed è dottrina altresì della ecclesiastica tradizione. Sant'Agostino nelle sue Ritrattazioni riprende se stesso di avere scritto in alcun suo libro « doversi spregiare ciò che il senso percepisce » quando anzi gli sarebbe convenuto scrivere « ciò che percepisce » il *sensu mortale* » poichè dic'egli *est sensus et mentis*. Tutta-

stesse idee o concetti del bene; il qual senso non si limita perciò solo, come il corporeo, ad un bene ristretto e particolare, ma si allarga a pascersi di tutti gli oggetti della intelligenza, e deduce il suo piacere non da se solo, ma dalle cose tutte in se stesse, cioè a dire oggettivamente considerate.

Ma perchè conosciam meglio la natura del bene oggettivo facciamo il confronto di lui col bene soggettivamente considerato.

ARTICOLO III.

RELAZIONE DEL BENE OGGETTIVO COL BENE SOGGETTIVO

Dico adunque che v'hanno due facoltà fondamentali nell'uomo che percepiscono le cose in modo diverso, il *senso* e l'*intelletto*, e questo diverso modo di percepire è la ragione della distinzione che si vuol fare fra il bene *soggettivo*, e il bene *oggettivo*. Il *senso* è il fonte del bene soggettivo, e l'*intelletto* è il fonte del bene oggettivo.

via tosto appresso scusa se medesimo con queste parole, le quali varranno anche a dichiarazione di que' luoghi, dove io pure avessi fatto uso della parola *senso* per indicare scmplicemente il corporeo « *eorum more tunc loquebar qui sensum non nisi corporis dicunt et sensibilia non nisi corporalia. Itaque ubicumque sic locutus sum, parum est ambiguitas evitata nisi apud eos quorum consuetudo est locutionis hujus.* L. I. c. 1.

E in vero ogni *bene sensibile* è sempre *soggettivo*, cioè è bene a quel soggetto che a sè l'unisce e unitolsi, lo sente. Ma il bene all'incontro non in quanto è sentito, ma in quanto è semplicemente conosciuto, che talora si chiamò per brevità di discorso *bene intelligibile*, dicesi *oggettivo*, perchè non si considera siccome appartenente ad un soggetto particolare, ma siccome possibile ad un soggetto qualsiasi. E per verità, se è bene soggettivo il ben goduto da un particolar soggetto, questo bene non può essere altro che sensibile poichè il solo senso è quello che gode, sia poi questo senso corporeo o spirituale. All'opposto la maniera onde l'intendimento vede il bene è la cagione della denominazione di *oggettivo*. Il soggetto in somma oltre i beni propri, s'egli è intelligente, può conoscere anche molti altri beni, e quindi sapere che sono beni (sebbene non a lui): mentre se non avesse la ragione, tutti que' beni ch'egli non esperimenta sensibilmente, per lui punto non esisterebbero.

Il bene oggettivo adunque si estende assai più del bene soggettivo; perchè il soggettivo è il bene proprio del soggetto; ma oggettivo è qualunque bene, sia egli proprio del soggetto che lo contempla (e quindi soggettivo) o no, non significando altro la parola oggettivo, se non se contemplato dalla intelligenza.

E a maggior lume, mettiamo in altre parole questa stessa relazione che passa fra il bene soggettivo e l'oggettivo.

Ho già dimostrato che il soggetto umano (l'io) è essenzialmente senziente, anzi è egli stesso un sentimento sostanziale (1). Tutte le sensazioni non sono che modificazioni di quest'IO, modificazioni di questo sentimento, il quale in parte è immutabile, e in parte mutabile. La parte immutabile forma la sua *identità*, la parte mutabile dà luogo alla *varietà* delle sensazioni che soffre. Egli dunque sente sempre se stesso, o a meglio dire il modo del suo essere: il sentire è inseparabile dal soggetto, comincia e termina nel soggetto, o s'identifica propriamente con lui. Quindi apparisce come il *bene soggettivo* tragga l'origine dal *senso*.

L'intelligenza all'opposto ha un carattere tutto contrario al *senso*. Coll'intelligenza si percepisce e conosce sempre *oggettivamente*: cioè, l'atto dell'intelligenza comincia bensì dal soggetto, ma termina in un oggetto, il quale viene percepito come indipendente dal soggetto stesso che lo percepisce, anzi ad esclusione di questo, che percipendo non percepisce mai se stesso, ma solo il termine della sua percezione. Quindi è

(1) *Nuovo saggio* ecc. Vol. IV, facc. 217 e segg.

unicamente coll'intelligenza che si può percepire il bene in se stesso, ed apparisce come da lei tragga l'origine il *bene oggettivo*.

Sebbene però il soggetto intellettuale nell'atto dell'intendere finisca in un diverso da sè, cioè negli oggetti del suo intendimento considerati in se stessi; tuttavia, come abbiain detto, anche da ciò stesso viene a lui un singolar godimento. E chi non sa quanto è dilettevole all'uomo la cognizione? chi non sente la verità di questa sentenza di Marco Tullio: *natura inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi* (1)? In somma v'è un senso della mente col quale l'uomo gusta di tutti gli oggetti da lui conosciuti; e quindi il *bene oggettivo* per l'essere intelligente si fa sempre ancora *soggettivo* per un cotal effetto di godimento che nell'intelligente da quello ridonda (2). Ma ciò che dee soprammodo ammirarsi si è la purità di questo godimento: perciocchè egli s'ingenera nell'uomo per una cagione tutta opposta da quella che cagiona il piacere che ritrovasi nel bene puramente soggettivo. Il soggetto puramente sensitivo gode del bene soggettivo, perchè questo bene termina tutto in lui. All'incontro il sog-

(1) Tusc. L. I, c. XIX.

(2) Non è vero l'opposto, cioè che ogni ben soggettivo produca questo effetto di rendersi ancora oggettivo egli medesimo. Ciò non ha luogo che parlando del bene assoluto.

getto intellettivo gode del bene oggettivo appunto per questo, ch'egli può uscir di sè e negli oggetti intrattenersi colla sua mente; gode di poterli contemplare in loro stessi, e quindi imparzialmente, pienamente, e non solo in una singolare relazione con sè; gode in fine, perchè è a sè consapevole di usare verso quegli oggetti un atto di giustizia, riconoscendo i loro pregi, senza alcun riguardo avere a sè medesimo; e questa giustizia, questo disinteresse, questo omaggio alla verità, che si racchiude essenzialmente nell'atto del conoscere e si consuma coll'adesione della volontà, è appunto ciò che produce nel soggetto intelligente quel sublime diletto, che tien dietro al conoscimento.

ARTICOLO IV.

RELAZIONE DEL BENE OGGETTIVO, E DEL BENE ASSOLUTO.

Dopo di ciò a chiarire la natura del bene oggettivo gioverà che noi lo paragoniamo ancora col bene assoluto.

L'abbiamo già detto, il bene assoluto, e l'essere assoluto sono il medesimo: abbiám detto ancora, che la mente nello stato presente vede l'essere e lo usa a conoscere tutto ciò che conosce; ma non lo vede però che inizialmente, in potenza; e finalmente che se quest'essere in

potenza passasse al suo atto, quest'essere stesso veduto dalla mente passerebbe dallo stato di possibilità a quello di sussistenza, e sarebbe in tal caso l'essere assoluto; la mente in tal caso vedrebbe Dio. L'essere assoluto adunque è essenzialmente un essere oggettivo, cioè non può essere dall'uom posseduto, che mediante un atto della sua intelligenza. E tuttavia in quanto l'intelligenza attinge quest'essere, il quale è il bene suo proprio, si dice con proprietà esistere un senso intellettuale; giacchè il senso è quella potenza colla quale si percepiscono le cose sussistenti, a differenza dell'intelletto pigliato come facoltà di conoscere, che percepisce le cose possibili.

ARTICOLO V.

IL BENE OGGETTIVO DA' L'ORIGINE AL BENE MORALE,
COME IL BENE SOGGETTIVO
DA' L'ORIGINE AL BENE EUDEMONOLOGICO

Dopo tutte le cose ragionate fin qui ci resta tuttavia a sapere che cosa sia il bene morale, scopo delle nostre ricerche: ora è ben tempo, che ci facciamo più da presso, e che veniamo a chiarirne la natura.

Il bene morale è egli il bene considerato soggettivamente, o pure oggettivamente?

Fuor di dubbio, il bene morale è un bene oggettivo, e non soggettivo. Il soggetto che cerca

di soddisfare puramente a se stesso non fa ancora nulla di morale, ubbidisce bensì all'istinto⁽¹⁾ del piacere, o della felicità, ma egli non ha in ciò alcun riguardo agli altri esseri che hanno gli stessi diritti di lui o maggiori ancora; egli in somma fino che non pensa che a se medesimo non si leva ad alcun nobile concetto, si rinsera in un amor proprio, in un egoismo, rifiutando di avere in qualche conto i beni che stanno bensì presenti alla sua cognizione, ma ch'egli non può possedere: il soggetto in una parola è formato dal senso, e ne tiene la natura, e ne serba le leggi.

L'intelligenza per lo contrario non si limita punto al bene soggettivo: concepisce indifferentemente tutti i beni: li considera in se stessi: ne misura i gradi imparzialmente: poichè ella ha l'idea dell'essere, che è la misura appunto de' varj gradi di esistenza, e quindi de' varj gradi di bene: in una parola considera l'essere e il bene oggettivamente, e in questa maniera di considerare l'essere consiste essenzialmente un disinteresse, e come abbiamo detto un esercizio di giustizia, che rende nobile l'atto della intelligenza: quindi nel solo bene oggettivo può cercarsi il

(1) Alle due facoltà passive che abbiamo distinte nell'uomo, il senso e l'intelligenza, ne corrispondono due attive. Al senso risponde l'istinto, all'intelligenza la volontà: l'istinto inclina alla felicità, ma la volontà è il principio della moralità.

bene morale, giacchè nel solo atto della ragione trovasi il principio della giustizia, quel principio del dare a tutti il suo, che è anche la gran formola della legislazione morale.

Con questo ragionamento noi ci troviamo ricondotti alla prima legge morale già da noi fino al principio espressa così: « opera secondo il lume della ragione »: la qual legge per questo che abbiamo detto viene confermata e chiarita, come vien pure messo in palese l'errore di que' filosofi, che vorrebbero fabbricare la morale sul piacere, o sull'interesse, sia pur questo ben inteso quanto si voglia. Perciocchè la morale anzi che di piacere e d'interesse proprio, tratta interamente di dovere e di obbligazione. Il piacere e l'interesse, inteso come si voglia, ha sempre riguardo in ultimo al soggetto: mentre il dovere, l'obbligazione è sempre verso un oggetto che si considera in se medesimo colla intelligenza. Laonde Elvezio in Francia, Bentham in Inghilterra, e Gioja (1) in Italia confusero

(1) Io ho confutato il Gioja nella *Breve esposizione della sua filosofia*, che ho stampato anche negli *Opuscoli Filosofici* (Vol. II.), dove mi sembra, che si troverà ridotta all'evidenza questa verità, che la morale non può fabbricarsi menomamente sopra un calcolo de' piaceri, come pretendeva questo scrittore, il quale ha pur recato un infinito danno alla gioventù italiana con una filosofia bassa e materiale, e con uno stile in apparenza chiaro, ma in realtà sconnesso, freddo, e superficiale. Ma egli è pure di

il soggetto coll'oggetto : e per essere fuggita all'attenzione loro questa distinzione annientarono la *morale*, riducendola ad un'arte di far bene i proprj interessi. Noi all'incontro distinguendo accuratamente il soggetto dall'oggetto vediamo in essi i due principj di due scienze inconfusibili fra loro, e aventi una cotale opposizione; l'una delle quali scienze, che trae il suo principio dall'oggetto, tratta della moralità, e questa sola chiamiam *Morale*; l'altra, che trae il suo principio dal soggetto, tratta della felicità, e questa denominiamo *Eudemonologia*; e se qui qualche cosa non c'inganna, ci sembra che nè pur gli antichi abbiano bastevolmente distinte queste due scienze interamente diverse, ed anzi formando una sola scienza pratica, le abbiano senza accorgersene mescolate e confuse, parlando insieme cose, che ora all'una appartenevano ed ora all'altra; sebbene troppi sono i luoghi, ne quali mostrano d'aver sentito la disparità e contrarietà dell'onesto e dell'utile.

gran conforto per me il poter aggiungere a sì rincrescevoli, ma necessarie osservazioni, che questo sacerdote prima di morire ha detestati i suoi errori ed i suoi travimenti, e che ha dichiarato un desiderio che il pubblico fosse informato degli estremi migliori suoi sentimenti; il perchè di gran cuore intendo con queste parole di dare esecuzione e d'applaudire insieme ad un voto sì necessario e sì salutare, che il Gioia a noi ha lasciato prima di discendere nel sepolcro.

L'atto dunque moralmente buono ha per suo termine il bene oggettivo, cioè il bene in quanto è contemplato e giudicato tale dalla intelligenza.

Laonde un essere non è buono moralmente in quanto il suo istinto lo muove e sospinge al proprio piacere, al proprio bene: in tal movimento egli non tende al bene perchè è bene, ma al bene perchè è proprio; è se stesso, che ama e non il bene come tale: quindi è un amore ristrettivo, che esclude altri beni perchè non son propri, e in quanto gli esclude è ancora un'ingiustizia, un disamore, una morale pravità. Più su si leva la mira dell'uomo moralmente buono, che è quanto dire, secondo la formola che abbiamo recata dell'uomo che segue col suo amore il lume di sua ragione: egli ama il bene per se stesso, nella sua propria natura di bene come glielo mostra appunto l'intelligenza, e quindi lo ama ovunque glielo mostra: ama perciò tutti i beni, e dalla loro contemplazione ritrae, volendolo, quella nobile e pura allegrezza, che è l'effetto naturale del bene cognito in un essere intelligente e buono: egli non ha riguardo a se stesso, perchè l'intelligenza ch'egli segue non gli ha riguardo, perchè ella di sua natura prescinde dal soggetto, è sempre fuori di lui, sempre indipendente, impersonale, assoluta: è la verità stessa, l'imparzialità stessa; egli ama quindi gli oggetti, gli esseri tutti; e perciò siccome la formola dell'in-

telligenza è la vista dell'essere universale: così la formola della morale è l'amore universale, l'amore di tutti gli esseri, di tutti i beni, l'amore che tanto si stende, quanto si stende la cognizione, cioè a dire fino all'infinito.

Vale adunque un medesimo il dire «segui il lume della ragione» e il dire «ama gli esseri tutti» giacchè ciò che il lume della ragione ci mostra e ci presenta sono gli esseri, e ce li presenta perchè noi gli amiamo, essendo il lume della ragione quello che ci mostra in ogni essere un bene, in ogni essere un ordine interiore, cioè che riesce fuori dalla costituzione dell'essere stesso.

ARTICOLO VI.

IL BENE MORALE È L'OPERA DELLA VOLONTÀ

Ma se il bene oggettivo è il bene morale, a qual condizione però egli diventa morale? A condizione ch'egli sia voluto da una volontà.

Fino a tanto che il bene non serve che di oggetto all'intelligenza, fino ch'egli si mette solo in presenza dell'intelligenza per servire a lei di spettacolo, e nulla più, fino che una volontà non entra a volerlo, dopo averlo conosciuto, esso non acquista punto natura o nome di bene morale.

La cognizione del bene, una cognizione speculativa, necessaria, sterile nel soggetto che la

possiede non presenta in alcun modo la nozione di bene morale. È quando il soggetto vuole quel bene che colla mente conosce, che quel bene appunto, in quanto comincia ad esser voluto, in tanto comincia ad esser morale.

La volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente (1); è con questa potenza ch'egli diventa autore delle sue azioni; senza di questa può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono e succedono in lui qualunque sieno, non hanno ancora lui stesso per causa, s'egli non è intervenuto colla sua volontà: egli non è stato in certo modo che la scena, dove degli attori stranieri hanno giucato qualsivoglia dramma, a cui egli però non prese parte ancora come attore, ed è stato tutto al più un semplice spettatore. Non ogni cosa che avviene in noi si fa da noi; delle altre potenze, delle altre forze ope-

(1) « L'oggetto della volontà; dice, s. Tommaso muove determinando l'atto di quella potenza in quel modo che opera un principio formale » cioè attivo essenzialmente, che dà il moto e prescrive la maniera di questo moto. Ora quale è il principio formale che muove la volontà secondo il dottore d'Aquino? È l'essere, quell'essere che è pure l'oggetto dell'intelletto. Udiamolo da lui medesimo che tosto soggiunge: *Primum autem principium formale est ENS et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo, conchiude, isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei obiectum suum.* S. I II. IX. 1.

rano nell'uomo; l'uomo non opera se non quando opera la sua volontà; questa volontà nella quale sta la proprietà delle azioni, è anche ciò in cui si compie la personalità umana. Poichè adunque l'uomo non può essere moralmente buono, s'egli non è la causa, l'autore del bene morale che gli si attribuisce, che di lui si predica, e poichè la volontà è la potenza attiva dell'umana intelligenza; perciò il bene morale non è finalmente che il bene oggettivo, cioè il bene conosciuto dall'intelligenza e voluto dalla volontà.

È dunque in questo rapporto del bene oggettivo colla volontà, che il bene morale consiste; ciò che contribuisce a chiarirne meglio la nozione.

ARTICOLO VII.

NEL BENE MORALE C'È L'ORDINE

Dopo le cose da noi dette fin qui, non ci dee esser fatica a conoscere che il bene morale è un bene ordinato, sì fattamente che la volontà che ama il bene, ama per questo stesso l'ordine che nel bene essenzialmente si trova.

Poichè riassumendo in breve, noi abbiamo veduto,

che il bene e l'essere sono il medesimo,
che l'essere è fornito di un ordine intrinseco,
di una sua propria costituzione,
che l'essere appare alla mente siccome bene

tostochè ella il considera in questo suo ordine a lui intrinseco ed essenziale:

che per ciò il bene è ciò che conviene a ciascuna natura, cioè a dire ciò che s'accorda all'ordine interiore di ciascun essere;

ch'egli è ciò a cui le forze costituenti di ciascuna natura incessantemente tendono,

ciò che l'intendimento naturalmente approva, perchè l'intendimento stesso tende al suo oggetto che è appunto l'essere, e quindi è anche la sede dell'ordine all'essere intrinseco e connaturato, tende perciò stesso a contemplare questa convenienza delle cose coll'intima loro natura, questo desiderio quasi direbbesi delle cose tutte; la qual convenienza diventa quindi appunto il bene stesso dell'intendimento.

Di più, abbiamo ancora veduto, che quest'essere, e in esso quest'ordine, e per quest'ordine questa convenienza delle parti d'una cosa in fra loro, e dell'une all'altre cose, questo bene in fine oggetto e lieto spettacolo della intelligenza; quando è voluto dalla volontà, riceve appunto dalla relazione con questa la natura ed il nome di bene morale: e che l'uomo diventa moralmente buono e moralmente vizioso per questo ch'egli si rende colla sua volontà autore del bene pure in volendolo, o certo perchè egli forma del bene la sua compiacenza; non l'odia, non l'oppugna, e non s'unisce co' suoi affetti al male.

Sono stati condotti adunque da un verissimo ed alto pensiero que' filosofi che misero nell'ordine il principio della morale. Se non che, non salendo essi alla prima sorgente dell'ordine stesso, non poterono mostrare l'ultima ragione di quest'ordine, e così pienamente giustificarlo, così renderlo necessario, renderlo autorevole, chiamandolo ad un principio evidente per se stesso, e che sta sopra tutte le forze del ragionamento, che volessero oppugnarlo, perchè sta sopra al ragionamento stesso, iniziandosi questo da lui, e da lui pigliando autorità e forza: al quale mancamento, che toglieva l'evidenza al sistema morale, ci sembra di soddisfare colla teoria, che proponiamo, nella quale richiamiamo lo stesso ordine ad un principio più alto, cioè all'essere, ove l'ordine come in sua propria e nativa sede si origina.

E solo in questo modo ci sembra dedotta legittimamente, e spiegata l'idea della giustizia e della onestà; e mostrata la nobile stirpe di questa idea, la quale è sì alta, che ascende fino al primo noto, a quel punto ove la natura intellettuale ha la sua culla, fino alla luce sincerissima ed evidentissima della mente, a cui nessuno può ripugnare, e che nessuno può spegnere in se medesimo, perchè è una parola divina, che ove suona, ivi crea.

L'uomo adunque vede l'essere colla sua intelligenza, e veggendo l'essere vede l'ordine del-

l'essere e quest'essere è il bene: e la volontà, la volontà che ama l'essere e l'ordine dell'essere è la volontà buona, è la volontà che vuole il bene, e che col volerlo il rende morale.

La formola adunque della morale « segui il « lume della ragione » perde alquanto di quel suo vago, e comincia con ciò che abbiám detto a rendersi più precisa e più determinata potendosi oggimai tradurre in quest'altra « vuoi, o « sia ama l'essere, ovunque lo conosci in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza ».

Non è certamente bisogno di provare che l'intelligenza conosce l'ordine dell'essere pur con quell'atto stesso che conosce l'essere; poichè l'ordine di cui parliamo non è già qualche cosa dall'essere distinto, ma è ciò che costituisce il suo *modo*, se mi si lascia qui usare un tal vocabolo, è l'essere com'egli è nè più nè meno, e quindi come viene percepito dalla intelligenza, la quale percepisce appunto ogni cosa come è. E quest'ordine che l'intelligenza percepisce ad un tempo coll'essere, che è l'oggetto di una medesima intuizione (sebbene quindi appresso sopravvenga la riflessione ad analizzarla, a divider in essa una cosa dall'altra, a separare ciò che a principio è unito, e resta sempre nel fatto indivisibilmente unito) si discuopre e manifesta primieramente in ciascun oggetto che si contempla, nel

quale riluce l'armonia delle parti, delle qualità, de' suoi stessi accidenti, ed apparisce qualche cosa che costituisce quasi direi il suo fondo, la sua essenza, e qualche cosa, che a quel fondo si sopraggiunge, a quella essenza come finimento conveniente si continua; e in secondo luogo rifulge ancora in molti oggetti percepiti simultaneamente dalla intelligenza e messi fra di loro a confronto.

Poichè è certamente l'intelligenza quella che pesa e misura i diversi gradi per così dire dell'essere, che misura l'essere dovechessia, appunto coll'atto del percepirlo, percependolo quà maggiore e colà minore; e quindi è altresì l'intelligenza che pesa e misura i diversi gradi del bene; e che in conseguenza di ciò ordina a se medesima i beni secondo il loro merito, distinguendo in essi il più ed il meno, e posponendo ai maggiori i minori.

A cagione d'esempio, egli è evidente all'intelligenza, che un essere insensitivo è inferiore di pregio ad un essere sensitivo: poichè l'intelligenza vede che l'esser insensitivo non esiste a se stesso, e quindi manca di questo modo d'esistere, che l'altro possiede: giudica adunque che l'essere sensitivo ha un grado più nobile d'esistenza, e che verso quest'essere, quello che è privo di senso è come un nulla, privato com'egli è, di quella attività di sentire se stesso. Medesimamente, non ha che a percepire l'essere puramente sen-

sitivo, e l'essere intellettuale, perchè mettendoli a confronto, ella discerna e trovi con un primo e assai facil giudizio, che questo secondo è un essere molto più nobile del primo, perocchè il primo è incognito a se stesso, e quindi è nullo nell'ordine della cognizione; ma il secondo conosce di esistere e di sentire, e quindi sopra le due attività, sopra i due modi di essere, ha una terza attività, un terzo modo più de' due primi. Nè solo per questo; ma principalmente per la grande ed unica eccellenza dell'intendere; conciossiachè il soggetto in virtù dell'intelligenza ha un tale atto di essere, pel quale si protende, quasi direbbesi all'infinito, congiungendo se stesso coll'essere in universale, e di lui informandosi, di lui partecipando, e così acquistando una capacità infinita, cioè la capacità dell'infinito. Tutti questi giudizi sono fatti allora agevolmente dalla mente colla nozione dell'essere colla quale percepisce come diceva e misura que' vari gradi, que' vari modi di essere, e intende que' vari rapporti che hanno le nature sussistenti con quella prima nozione.

Più innanzi procede ben presto il lavoro dell'intelligenza. Dopo aver percepiti i diversi esseri sussistenti, averli paragonati fra loro, distinti i maggiori da' minori, assegnato a ciascuno il suo posto, il grado della sua dignità ed eccellenza; egli è manifesto, che ad essa non costa più

molto il misurare altresì e conoscere i diversi gradi di bontà o di pravità morale, di cui può esser fornita una volontà, che ama od odia quegli esseri diversi. Poichè la bontà di questa volontà è tanto maggiore, quanto è maggiore l'essere ch'ella ama, e quanto è maggiore l'intensione ond'ella si porta in quell'essere; e la malvagità di questa volontà è parimente tanto maggiore, quanto è maggiore l'essere che odia, e quanto l'odio stesso è più intenso; e quindi l'intelligenza ha i due elementi necessari a giudicare del merito o della colpa, i quali sono la quantità dell'essere amato od odiato, e la quantità dell'intensione dell'amore e dell'odio.

Così l'intelligenza viene in possesso delle generali norme sulle quali può giudicare delle azioni morali che ai diversi esseri si riferiscono, e che dall'amore o dall'odio verso di essi procedono.

Ma ben presto in dovendo pronunziare tali giudizi, si presentano ancora all'intelligenza de' casi particolari, ne' quali ella è costretta di discendere a formarsi delle norme particolari, che escono come conseguenze dalle generali, e si mostrano in un modo esplicito e proprio in occasione appunto delle applicazioni diverse, che si fanno di queste. A ragione d'esempio, quando ci si presenta la collisione di due esseri, di due beni, l'uno in contraddizione diretta col l'altro per sì fatto modo, che l'amore dell'uno

escluda quello dell'altro, che chi è favorevole ad uno riesca necessariamente sfavorevole all'altro, e l'esistenza dell'uno non istia senza la distruzione dell'altro; egli è manifesto che in caso di simile collisione, l'uomo dal principio universale, che il bene morale sta nell'amore dell'essere oggettivo, e che quindi si dee volere ed amare l'essere il più che si possa, ne indurrà la conseguenza, che dunque si dee preferire l'essere maggiore al minore, il bene maggiore al minore, e questo abbandonarsi per amore di quello, amandosi così la maggiore quantità di essere possibile: ne indurrà ancora la conseguenza, che quell'amore del bene minore che inchiude e necessita l'odio al bene maggiore, non è un vero amore dell'essere, un vero amore del bene, ma un amore apparente, illusorio, e all'incontro un odio reale, un odio effettivo, e quindi una immoralità: ne indurrà finalmente, che il volere e il conseguire un bene minore a scapito di un maggiore non è punto un volere ed un conseguire un bene, ma sì un volere ed un conseguire un male morale.

Da tutte queste osservazioni apparisce manifestamente, che l'atto moralmente buono tende all'essere senza esclusione, senza riserva, e quindi tende necessariamente all'ordine che nell'essere si trova; perchè il rimuovere l'ordine è un limitare l'essere, è un non amarlo più nella sua integrità, nella sua totalità, giacchè l'essere

è interiormente ed essenzialmente ordinato, è il seggio anzi, come dicemmo, è la fonte prima di ogni ordine.

Egli è dunque vero che nel bene morale c'è l'ordine, perchè il bene morale è l'essere voluto per se stesso dalla volontà, e quando la volontà non cerca che l'essere, ella vi trova necessariamente quell'ordine che non è, come dicemmo, se non la modalità dell'essere stesso.

ARTICOLO VIII.

L' ATTO MORALMENTE BUONO HA SEMPRE PER FINE IL BENE
DI UN ESSERE INTELLIGENTE, E TENDE ALL'ASSOLUTO

La volontà dunque per esser buona dee amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale.

Ma quale è quest'ordine? quale è l'ordine de' beni? quale l'ordine degli esseri?

Abbiamo veduto gli esseri privi d'intelligenza non avere che una esistenza relativa all'intelligenza, non occupare che il posto di altrettanti mezzi in confronto degli esseri intelligenti. È impossibile perciò, che in questi si trattenga, e in essi finisca l'amore di una intelligenza, perchè in essi non finisce, non si assolve il concetto dell'essere. All'incontro abbiamo veduto, che gli esseri intelligenti hanno una certa dignità infinita, che gl'innalza sopra tutti gli esseri irrazionali: che questi soli possono avere la ragione di fine

d'una volontà buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro *personalità*; designando noi con questa parola tutto ciò che v'ha di più nobile nell'umana natura, e in generale nelle nature intelligenti. L'atto dunque moralmente buono, quell'atto della volontà d'un essere intelligente dee aver per oggetto finale il bene delle stesse intelligenze: non può acquetarsi prima di esser venuto ad amar questo bene, poichè quest'atto segue l'atto dell'intelletto, e l'intelletto non trova niun essere di quei ch'egli conosce, il quale abbia una esistenza così sua propria, che ripugni a servire di mezzo ad un altro essere, e che sia quindi in questo senso fine a se stesso, se non quello, che ha in sè il carattere augusto, che imprime in lui il lume dell'intendimento.

Ma onde viene alle nature dotate d'intelletto tanta dignità? onde avviene ch'esse abbiano questa ragione di fine di cui parliamo? cioè, onde avviene, che pensando ad esse noi pensiamo necessariamente a qualche cosa di così grande, di così assoluto, che più oltre, in qualche senso, non possiamo andare, e ci conviene in quelle acquetarsi, ci conviene amar quelle per se stesse, cioè per qualche cosa di sommo e di ultimo che in esse troviamo, e quindi possiamo, e dobbiamo in esse finire l'amore? che è questo qualche cosa di sommo, ed ultimo che sì le innalza? qual ele-

mento divino le trae fuori da' confini, che pur le limitano? e le fa, per così dire, estendersi fino all'infinito?

A queste interrogazioni il lettore sa già, che cosa abbiamo a rispondere, dopo tutto ciò che abbiamo ragionato sulla dignità umana. È l'essere in universale, che sta presente alle nature razionali, e che le illumina questo elemento, che è manifestamente una scintilla del fuoco divino. Egli è perchè intendono l'essere in universale, ch'esse intendono tutti gli esseri particolari, e che trascorrendone tutta la serie non hanno mai finito il loro progresso fino che non giungano all'assoluto: è quindi per questa idea dell'essere in universale, ch'esse sono ordinate all'essere assoluto. Quest'idea per la sua universalità perfetta ha una estensione infinita, e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora si vede manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: questi due elementi così opposti che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale contraddizione, che presenta in sè la natura umana a chi la contempla: poichè nulla di più debole, nulla di più misero di lei ove la

si contempla da parte del soggetto uomo, e nulla di più nobile, di più eccelso, di più venerando di lei, dove la si considera da parte di quell'oggetto, nel quale essenzialmente ella rimira e s'affissa, e con questo mirare e affissarsi acquista la stessa potenza visiva, la potenza dico della visione intellettuale, intendendo poi le cose tutte, per aver conosciuta quella cosa, che è l'essenza e la nozione comune di tutte le cose.

Oltracciò, lo stesso assoluto non può esser altro finalmente, come abbiamo tante volte detto, se non quel medesimo essere universale, che mette in atto il pensiero, ma non più però nello stato di possibilità, com'è ora nella mente dell'uomo, sì bene nello stato di perfetta attualità: ed è quando la mente vedesse l'essere non inizialmente come ora lo vede, ma compiutamente, col suo termine, e quindi nella sua sussistenza, che ella sarebbe perfettamente saziata, esaurita, e vinta, e ch'ella vedrebbe Iddio.

Se adunque da questo essere assoluto e infinito, a cui il soggetto intelligente è ordinato deriva nel medesimo la dignità di cui parliamo, che l'innalza su tutto il sensibile universo; se è quando l'uomo si considera in questa relazione ch'egli ci si ingrandisce, e ci acquista una specie di eccellenza divina; se tale è il fine e lo scopo ultimo dell'intelligente natura, e quanto v'ha in questa natura di ultimo, che non lascia passar

oltre il pensiero, non concede cercar cosa migliore; egli è chiaro che non è l'uomo fine a se stesso, ma bensì che è nell'uomo delineato, e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo; ed è sotto questo rispetto che si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perch'ella contiene il principio in sè del supremo fine; ed è allora quando a questo migliore dell'uomo, a questa ultima altezza si volge l'amor degli uomini; che questo amore è perfettamente buono, perfettamente morale: perchè allora si ama l'essere, e lo si ama nel suo ordine, e si ama l'ordine dell'essere compiutamente, conciosiachè l'ordine dell'essere non è compiuto se non ascendendo al principio dell'ordine stesso, ascendendo a quell'essere, nel quale solo e pel quale sono e stanno tutti gli esseri.

ARTICOLO IX.

DOPPIA DIGNITA' DEL BENE MORALE

Ciò che abbiamo detto fin qui, spiega quella dignità, che in tutti i tempi, e da tutti i popoli fu attribuita alla morale, quell'altezza in cui fu sempre considerata la giustizia e l'onestà, quell'autorità che queste nozioni ritennero sugli uomini più ferma di tutte le opinioni, più forte di tutti gl'interessi, indelebile, indipendente da tutte le cose, e su tutte le cose sublime.

Consideriamo prima tanta dignità nella teoria

morale, e poi nella pratica o sia nell'atto di chi opera secondo onestà. Nella teoria la ragione di quella dignità è doppia: ella nasce dall'alto *principio* e dall'alto *fine* della morale legislazione: poichè questa legislazione ha il principio nell'essere mentale, e ha il fine nell'essere assoluto: l'essere mentale è eterno, necessario, universale, inflessibile, non ha nulla sopra di lui; e l'essere assoluto non è che il compimento, l'attuazione dell'essere mentale, perciò è lo stesso essere mentale, ma compito, ma in sè sussistente, ma sostanza prima ed infinita, ma Dio.

Nella pratica, cioè negli atti moralmente buoni la ragione della dignità, e merito intrinseco di questi atti, è parimente duplice: cioè questi atti sono così nobili ed eccellenti, perchè procedono da un essere intelligente, e terminano pure a favore di un essere intelligente; giacchè, come abbiamo poco fa mostrato, ogni atto morale perchè sia veramente tale, dee essere un'amore che abbia per suo termine qualche essere dotato d'intelligenza.

La dignità dunque da noi già prima descritta dell'autore dell'atto morale, e la dignità dello scopo o termine di quest'atto sono le due ragioni, per le quali gli atti moralmente buoni si rendono nella coscienza di tutti i popoli tanto rispettabili e venerandi.

Ora poniam mano a perfezionare la formola della legislazione morale.

Noi l'abbiamo tratta di mano in mano di quel vago ed indeterminato, nel quale ci si presentava a principio, noi n'abbiamo, quasi con de' tocchi successivi, meglio precisati i dintorni, meglio rilevate le forme, meglio fatto riuscire e risaltare il carattere.

Da principio ella suonava in questo modo: « segui il lume della ragione ».

Abbiam veduto, che il lume della ragione non è che l'essere conosciuto, e che la volontà è la facoltà morale, quella che rende l'uomo autore delle sue azioni, e quindi si potè convertire quella prima formola in un'altra più chiara, che dice: « doversi inclinare la volontà verso l'essere », o sia doversi amar l'essere ovunque egli si percepisca, doversi amare ogni essere.

Abbiamo tolto di poi a considerare la natura dell'essere, ed abbiamo trovato ch'egli ha questo suo intrinseco carattere, di essere ordinato. Quindi chi ama l'essere, amerà quanto più essere egli potrà, e con ciò amerà ordinatamente. Egli è mediante una tale osservazione, che si potè migliorare ancora la formola indicata, esprimendo in quella l'ordine dell'amore, quell'or-

dine necessario, acciocchè il nostro amore sia moralmente buono; e si potè renderla in questo modo: « doversi inclinare la volontà verso l'essere ordinatamente ».

Ma noi abbiamo finalmente cercato quale sia l'ordine dell'essere, ed abbiamo trovato che fra gli esseri, altri hanno in sè la ragione di fine, ed altri solamente la ragione di mezzo: quelli chiamansi *persone*, questi si chiamano *cose*, quindi abbiamo veduto, che la volontà dee terminare in quelli co' suoi affetti, e che se si restasse in questi, il suo atto non sarebbe terminato, non sarebbe perfettamente buono, non seguirebbe l'essere adattandosi a lui, alla sua natura, al suo ordine; ma metterebbe a fine e termine del suo atto ciò che non è un essere finale ed ultimo; e con ciò siamo venuti a poter di nuovo perfezionare la formola morale coll'aggiungere nella medesima questa finale tendenza della volontà ad amare degli esseri intelligenti, e a non fermarsi nell'amore delle *cose*, anzichè delle *persone*, cioè nell'amore degli esseri irrazionali.

Finalmente ci siamo messi ad investigare che sia ciò che dà agli esseri intelligenti il posto di fine negli affetti della volontà, e ci siamo sollevati a quell'elemento divino, incondizionato, infinito, che è negli esseri intelligenti, e che vuole in essi compirsi, ad essi perfettamente rivelarsi nella sua sussistenza, nella sua maestà di Dio:

e dividendo questo elemento veramente ultimo; veramente infinito da tutte le altre condizioni del soggetto che lo possiede, abbiamo veduto, che la volontà benevola e perfettamente buona dee avere per ultimo punto del suo movimento questo principio mirabile della intelligenza ad un tempo e della felicità; e che è in ordine a questo termine, oltre al quale non v'è più nulla, che la volontà dee amare, e finire l'ardore del suo desiderio: la quale in tal modo solo ama veramente l'essere com'egli è, cioè ama per sè quell'essere che è per sè, ed ama relativamente all'essere per sè tutti gli altri esseri, che non sono per sè, ma per l'essere primo ed essenziale.

CAPITOLO V.

IN CHE MODO LA VOLONTÀ' SIA CAGIONE
DEL BENE E DEL MALE MORALE

ARTICOLO I.

CHE COSA SIA LA VOLONTÀ'

Noi abbiamo detto che la volontà è la potenza morale, abbiamo detto che è coll'essere voluto da una volontà che il bene acquista la denominazione di morale: sicchè la moralità esprime propriamente una relazione del bene coll'essere intelligente che lo vuole.

Voler il bene, voler l'essere, questo è l'atto moralmente buono, ma egli è appunto per ciò stesso quest'atto che ora si dee da noi sottoporre al più diligente esame, tentando di conoscerne, il meglio possibile, e descriverne la natura. Fin ora non abbiamo fatto che indicarlo, e l'abbiamo indicato con delle parole alquanto vaghe e diverse, abbiamo indifferentemente espresso quest'atto colle frasi « inclinarsi verso l'essere, amare l'essere, volere l'essere ». Dobbiamo ora analizzarlo, dobbiamo dichiarare ed anche render più precise e più definite queste varie maniere adoperate da noi ad esprimere l'atto moralmente buono del soggetto dotato di intelligenza.

E innanzi tratto, che cosa è la volontà? è ella la sola potenza colla quale l'uomo adopera? o ha l'uomo qualche altra potenza attiva? e se l'uomo ha qualche altra potenza attiva, come la volontà si distingue da quest'altra potenza?

Per rispondere a tutte queste interrogazioni, basta richiamarsi alla mente, che l'uomo ha due principali facoltà passive, il senso e l'intelligenza; il senso è la facoltà di percepire le cose in quanto sono sussistenti, l'intelligenza è la facoltà di percepire le cose in quanto sono possibili. È proprio dell'intelligenza il percepire oggettivamente, cioè il percepire le cose come oggetti della mente, diversi perciò essenzialmente

dal soggetto: è proprio del senso il percepire soggettivamente, cioè il percepir le cose nell'azione che esercitano, nel soggetto stesso che viene da esse modificato.

A queste due facoltà passive ne corrispondono per tanto due attive, cioè al senso corrisponde l'*istinto*, all'intelligenza corrisponde la *volontà*. L'istinto muove il soggetto a congiungersi colle cose aggradevoli al senso, ed è propriamente la facoltà che presiede alla felicità del soggetto (1): la volontà muove il soggetto, o piuttosto il soggetto colla sua volontà muove se stesso (2) ad approvare gli oggetti conosciuti, in quanto sono approvabili, senza riguardo a se stesso, sebbene in lui ridondi poi da ciò stesso un puro diletto, ed è la facoltà che presiede all'onestà, o sia al bene morale.

La volontà dunque è quella potenza attiva, per la quale l'uomo opera non ispinto da una inclinazione, ma dietro gli oggetti della sua mente, opera con cognizione, opera secondo ragioni ch'egli contempla.

(1) Come due sono i *sensi* nell'uomo, il corporeo e lo spirituale; così due sono gl'*istinti*; il primo è quello, che muove l'uomo al piacere corporeo; il secondo è quello che il muove continuamente alla felicità.

(2) È per questo che dicevamo innanzi, che nella volontà insiste propriamente la personalità dell'uomo: poichè sebbene l'istinto sia una potenza attiva, tuttavia non è un soggetto intelligente, che opera con essa: è essa che opera nel soggetto intelligente.

ARTICOLO II.

LA VOLONTÀ¹ NON COMINCIA A MANIFESTARSI NELL'UOMO
CHE COLLA RIFLESSIONE

Riteniamolo adunque, la volontà è una potenza attiva che opera secondo delle ragioni che l'uomo ha nella mente, e che propone a se stesso.

Di qui apparisce che la volontà non potrebbe operare, se nell'uomo non fossero già prima delle cognizioni: apparisce, che questa potenza non può passare al suo atto, se non a condizione che l'uomo abbia acquistato delle idee che diventano altrettante ragioni, dietro le quali è poi possibile al medesimo di deliberare, di scegliere, di volere. V'ha dunque una cognizione che precede la volontà, una cognizione istintiva, cioè che l'uomo si forma istintamente e non volontariamente, e questa è la cognizione *diretta* (1), quella che poi diventa materia, o per dir meglio oggetto e scopo della *riflessione*. L'istinto precede la volontà, l'istinto è la prima attività colla quale l'uomo si muove, ed è con questa prima attività, con questo istinto che l'uomo ha la percezione e l'altre sue prime cognizioni (2).

(1) Fu parlato a lungo della cognizione diretta nel *N. Saggio sull'Origine delle Idee* Vol. IV. facc. 164 e segg. 225 - 303 e scgg.

(2) *N. Saggio* a Vol. III. facc. 145 e segg.

Ma quando ha già in sè le percezioni, e le idee delle cose, è allora ch'egli può riflettervi sopra volontariamente, cioè condotto a ciò fare non dall'istinto, ma da un principio di ragione. Se un uomo per esempio intraprende una speculazione mercantile pel ricco guadagno ch'egli se ne aspetta, vedesi che nella intrapresa la sua volontà si muove verso il guadagno: l'idea dunque di questo guadagno è la ragione dietro la quale la volontà sua opera: dee dunque precedere l'idea di tale guadagno all'atto della sua volontà, altramente egli non potrebbe giammai proporlo a se stesso per fine, e non potendosi proporre per fine, egli non potrebbe volerlo; giacchè si vuole per qualche fine, e qui è la natura della volontà di avere a motivo, fine o ragione del suo moto le cose note, come pronunzia il detto della scuola, divenuto comune, *voluntas non fertur in incognitum*. Ora quando noi ci proponiamo un fine, come sarebbe il guadagno di cui abbiamo fatta menzione, che facciamo noi? conviene che questo guadagno ce lo rendiamo attualmente presente alla mente, acciocchè attualmente il vogliamo. Ora ciò che dico io si è, che questo metterci che noi facciamo attualmente presente alla mente quel guadagno per volerlo, è un atto della riflessione, cioè a dire suppone innanzi di sè l'idea del guadagno già bella e formata: altramente non potremmo dall'abito della memoria

ritrarla all'atto nel quale ci sta viva dinanzi e in essa miriamo togliendola, a segno della nostra volontà: per volere in somma una cosa, noi dobbiamo prima averne ricevuta l'idea, e questa è la cognizione diretta della medesima, poi rifletterci sopra per farla oggetto del nostro volere. Non è già, che fra il conoscere semplicemente una cosa, e il volerla si trovi tanta diversità ed opposizione, che possa dimostrarsi queste due operazioni dover essere necessariamente successive, e non poter essere contemporanee, ma egli è certo però, che il più delle volte sono successive manifestamente; e che sempre poi l'atto del conoscere è un atto distinto dall'atto del volere; e che quest'atto secondo ha una total dipendenza dal primo, sicchè l'uomo non può volere se non ciò che conosce; è certo ancora a chi bene osserva come avvenga l'atto del volere, che quando un soggetto vuole una cosa, con quest'atto col quale vuole s'affissa nella cosa che vuole come in termine del suo volere: ora questo affissarsi nella cosa cognita è il medesimo che riflettere sulla propria idea, poichè cosa cognita o idea è perfettamente il medesimo: l'atto dunque della volontà è insieme un atto della riflessione, di una specie di riflessione; cioè di tal riflessione, che termina non in una semplice contemplazione, ma in una contemplazione assentita; sicchè ci può essere bensì una riflessione colla

quale non si voglia nessuna delle cose (idee) sulle quali si riflette, ma c'è ancora una riflessione, colla quale si termina a volere la cosa: sicchè il volere sta nel termine, nella punta, quasi volea dire, dell'atto del riflettere, col quale si rimira quella cosa, di cui s'ha in noi già precedentemente l'idea.

Ma perchè meglio si chiarisca lo stretto nesso che v'ha tra la riflessione e la volontà, io debbo qui toccare una dottrina, che fu già da me altrove esposta, ed è questa. L'atto della riflessione, col quale noi ripieghiamo l'attenzione sopra le cose a noi conosciute, che formano la cognizione diretta, o produce qualche cosa operando sopra queste cose cognitive, ovvero non produce nè opera nulla, e non fa che affissarsi in esse mirandole nel modo come stanno, come gli si presentano, nè più nè meno. In questo secondo caso la riflessione non è che un semplice ripristinamento o un rinforzo di attenzione, che non genera nessuna nuova cognizione, ma solamente rende più attuale e più viva la cognizione precedente e diretta. Nel primo caso all'incontro, nel quale la riflessione opera, cioè analizza, od unisce, od integra (1) le cognizioni precedenti e dirette, la riflessione è un fonte di nuove cognizioni, poichè sono cognizioni

(1) Vedi che cosa sia la facoltà integratrice dell'intendimento nel *N. Saggio*, ecc. Vol. III, facc. 327 e segg.

nuove, anche le nuove forme che acquista la mente, i nuovi aspetti sotto cui la mente considera la cognizione da lei posseduta. In questo caso, nel quale la riflessione lavora e trae delle cognizioni nuove dalla materia delle cognizioni precedenti, il termine della riflessione non è che questo aumento appunto di cognizione. Nell'altro caso poi, nel quale la riflessione non lavora le cognizioni, ma non fa che affissarle vivamente, la riflessione può terminare il suo atto in due modi; o semplicemente rimirando quelle cose cognite, od anche volendole, cioè alla verità e bontà loro volontariamente assentendo. L'atto dunque della volontà è un cotal atto, pel quale il soggetto intelligente riflette sopra una cosa a lui cognita (che forma parte della cognizione diretta) terminandosi coll'assentire alla medesima, cioè col riconoscerla per buona, e quindi appetirla, volerla.

V' hanno adunque tre specie d'atti della riflessione, cioè v' ha una specie di riflessione, che non è che una contemplazione immobile sulle cose già cognite; questo nè produce nuova cognizione, nè è punto una volizione: v' ha una specie di riflessione che analizza, unisce, ed integra le cose cognite; questa produce cognizione nuova, ma non è una volizione: v' ha finalmente una specie di riflessione, che nel tempo che rimira un oggetto cognito, trae da lui volente-

rosamente piacere, gode di lui, gode di quel diletto che ridonda nell'essere intelligente quando riconosce pienamente il bene delle cose cognite, non mettendo ostacoli, anzi promovendo in sè questo diletto, e abbandonandovisi o sia prestandosi a quella piacevole azione, che ogni cosa ben voluta nella mente cagiona; e questa è una volizione.

Descritto così l'atto della volontà come una specie particolare di riflessione, e distinto dalle altre due specie di riflessione a cui non compete di essere altrettante volizioni; si può dimandare quale è poi la causa della riflessione? quale è il motivo, o lo stimolo almeno, pel quale l'uomo si scuote e passa dal non riflettere al riflettere?

Rispondo, che questa ragion sufficiente che si cerca per ispiegare questo movimento della riflessione nell'uomo talora è l'istinto, e talora è di nuovo la volontà: poichè non ripugna che anche la ragion del volere talora sia un atto precedente di volere: giacchè si può benissimo volere di volere. Checchè sia però ciò, che comincia a muoverci e tirarci a riflettere alle cose a noi cognite, certo è che la conclusione della riflessione, quel termine, quel giudizio ultimo, quell'assentimento, quel riposo dello spirito, nel che consiste essenzialmente l'atto del volere, dipende da noi medesimi: ed è per questo, che è per la sua volontà, che l'uomo opera: imperciocchè

L'atto della volontà è un atto finale che consuma la riflessione, non già che la comincia: e quindi è un atto che si fa con cognizione di causa, perchè a lui precede una riflessione incoata, che non è ancora atto di volontà, e la volizione si aggiunge poi o non si aggiunge, come a noi piace, a compimento e conclusione di quella riflessione, colla quale sola aggiunta, la riflessione diventa volizione.

ARTICOLO III.

IN CHE MANIERA LE AZIONI E GLI AFFETTI
DIPENDANO DALLA VOLONTÀ?

Quando io faccio un'azione volontariamente, allora mostro pure col fatto, che amo meglio di farla che di non farla, e che ho amata quell'azione anche più di quell'altra, fra le quali ho forse scelto e prediletta quella. Se io non l'avessi amata (nè io posso essere forzato a farla, perchè si tratta qui di azione volontaria e non fisica) l'avrei ommessa; e se io avessi avuto presente qualche altra azione, a cui avessi dato più il mio affetto, egli è manifesto che io avrei fatta questa azione in luogo di quell'altra. Su di ciò non può cadere alcun dubbio: la più facile osservazione basta a convincercene. Ma questo fatto che cosa poi ci prova? che cosa ci dice una simile osservazione sullo stretto nesso fra le azioni e gli affetti?

Questo fatto ci scuopre una verità importante, ed è, che noi operiamo sempre dietro un certo amore in noi prevalente agli altri amori. Ed in vero sarebbe al tutto assurdo il pensare, che noi lasciassimo indietro ciò che più amiamo, ciò che ci è più caro, per operare quello che meno amiamo, che ci è meno caro. In tutti i casi senza eccezione avviene ciò: l'opera nostra è sempre il vero segno, la vera espressione del nostro amore, perchè essa ne è anche in qualche maniera un effetto. Conciossiachè, poniamo anco, che noi fossimo forzati moralmente a far cosa che ci dispiace (dico moralmente, perchè le azioni della volontà non sono soggette ad una violenza meccanica, nè ad una necessità meccanica), che fossimo forzati a farla dal timore di gravi mali; non sarebbe egli vero egualmente, che quell'opera, che noi faremmo in tal caso, sarebbe tuttavia la conseguenza di un amore prevalente? Certo io non parlo già di un timore che turbi la mente e tolga la cognizione, poichè un simigliante timore togliendo la cognizione renderebbe impossibile un atto della volontà, non lasciando che il solo istinto in istato di operare. Ma escluso questo caso, perchè appartiene ad un'altra questione, e non parlando che dell'uomo il quale opera coll'efficacia della volontà, dico, che quando l'uomo opera colla sua volontà, egli naturalmente e necessariamente opera secondo l'amore che in

lui prevale agli altri amori nell'atto del suo operare; e che sarebbe assurdo a pensare il contrario, sieno pure quali si vogliano le circostanze, faccia pur l'uomo anche quello che non vorrebbe, per timore di gravi mali; il fatto avviene sempre così. Poichè anche in ques'ultimo caso, ciò che egli fa, è quello ch'egli reputa il minore de' mali, e il minore de' mali in paragone de' maggiori mali è un vero bene, e il bene è ciò che si ama. Se dunque l'uomo è stretto da' maggiori mali, ch'egli teme, e per fuggir questi, sceglie il male minore: egli lo fa non in quanto ciò che sceglie è male, ma in quanto esso è un mezzo, che lo libera da' maggiori mali, un mezzo che lo franca da ciò che assai più teme, è cosa per lui, sotto questo aspetto, amabile, sebbene per altre cagioni gli dispiaccia.

Debbo bensì osservare, che quell'amore prevalente che noi seguiamo colle nostre azioni non è ogni amore, ma è un amore d'un'indole propria, e fornito di proprj caratteri, cioè a dire, non è un amore speculativo, ma un'amor *pratico*, non è un amore generale, ma un amore particolare, nel quale amore noi consideriamo l'azione che dobbiamo fare in tutte le sue particolarità, non è un amore abituale, e nè pure necessariamente durevole per lungo spazio di tempo; ma è un amore attuale, il quale non ha bisogno di durar più che un istante, cioè non

più di quell'istante, che immediatamente precede l'azione, e che la determina. E veramente, quanti osservando se medesimi troveranno, che da un amore istantaneo sono condotti a fare delle azioni, che poco prima aveano forse condannate seco medesimi, e che appena fatte, di nuovo sono a loro di dolore e di secreto rimprovero? quanti hanno a dire cogli amanti del poeta:

E solo un punto fu quel che ci vinse?

e perchè ciò, se non perchè quella vivezza dell'amore non durò che quell'istante, nel quale l'azione fu deliberata, e bastò quell'istante fugitivo perchè passasse l'uomo ad agire? e perciocchè l'acutezza di quell'atto d'amore forse cessò immediatamente di poi, e tornò nell'uomo un altro amore a prevalere, per questo l'uomo apparisce ben sovente un misterio a se stesso, un inesplicabile misterio, una contraddizione perpetua, per la quale vuole e disvuole ad un medesimo tempo; contraddizione che ingenera più di stupore e di maraviglia, quanto più l'atto di amore nel quale si fece l'azione per altro odiata fu breve e sfuggevole, e quindi assai difficilmente si poté avvertire, quindi fu tale che non si lasciò ben conoscere, ben esaminare, e che ravvolse e nascose in sè quelle molte, ma velocissime gradazioni nelle quali la passione spuntò, fermentò, s'invigorì, pervenne a sua pienezza, a quel termine, ove se l'uomo non accorre prontissimo

con altro amore, già ella tenta gli aditi per ispandersi al di fuori, e già muove le potenze operatrici che cominciano, avanzano, e consumano le azioni esteriori.

Si può dunque stabilire senza pericolo alcuno di errore, che ove l'amore si fosse reso così attuato, prevalente e prossimo all'azione, quanto si richiede a produrla; e ancora, quando, per supposizione, questo amore non si potesse più mutare, non più scemare, non più soverchiare con altro amore in quell'intervallo che corre fra lui incipiente e l'azione consumata; quest'amore produrrebbe l'azione necessariamente, e l'uomo in tal caso sarebbe privato della sua libertà, o per dir meglio avrebbe già condotto a suo fine irrevocabilmente l'atto di essa libertà.

Se dunque tutte le azioni degli esseri morali si fanno mediante un atto di amor prevalente, che chiamerò *amor pratico*, e se dato quest'atto, l'azione dee necessariamente seguire; se d'altra parte l'uomo è libero, ove dunque si può cercare questa sua libertà? in che consiste la libera volontà dell'uomo? consiste ella nelle azioni o consiste propriamente nel formare e determinare l'amore, col quale solo, agente morale com'egli è, produce le azioni?

In volere le azioni indipendentemente dall'amore delle medesime non può consistere, poichè sarebbe una contraddizione, il volere le azioni

senza amarle. Se dunque noi siamo liberi di volere o non volere le azioni, siamo tali perchè siamo liberi di amarle e di non amarle, siamo liberi di accrescere e di diminuire il nostro amore o il nostro odio verso questa o quella azione, od omissione. Questa nostra potenza che si chiama libertà, si esercita adunque prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguente si esercita poi in sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: in somma le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti.

Trovato questo vero importante, che noi siamo signori delle nostre azioni unicamente perchè siamo signori de' nostri affetti, rimane a vedere se la sede propria della nostra libertà sieno gli affetti. Siamo noi dunque liberi senza più d'una libertà che riguarda il dominio de' nostri affetti immediatamente? ovvero prima degli affetti, v'ha forse qualche altra operazione nel nostro spirito, da cui gli affetti stessi dipendano, come abbiamo veduto dipendere le azioni esterne dagli affetti?

Consideriamo attentamente la natura degli affetti, la natura dell'amore e dell'odio. Io vedo che non posso odiare una cosa, se non la considero come cattiva, perchè è impossibile che il bene sia cagione in me di odio: vedo all'incontro che io non posso amare una cosa, se non la considero come bene, perchè è impossibile,

che il male sia cagione in me di amore. Egli è bensì vero, che io posso amare anche delle cose che mi sono nocevoli e che sono cattive, ma non posso però amarle se non a condizione, che io le consideri sotto un qualche loro aspetto piacevole, che io le consideri sotto questo aspetto come buone. Egualmente, io posso odiare delle cose a me utili e buone, ma ciò non posso se non alla sola condizione, che io le consideri come spiacevoli e male. Non è la cosa com'ella è in se stessa, che in me suscita l'amore e l'odio, ma è la cosa come io la considero e penso, come io la giudico: potrà essere la cosa buona, ma se io la giudico e considero cattiva, ella metterà in me avversione; potrà essere la cosa mala, ma se io la giudico e considero buona, metterà in me propensione ed amore. Quindi le scuole dicevano, che il male non si può amare dall'uomo se non *sub specie boni*, frase pure che dalle scuole è passata, come tante altre, nell'uso del parlar comune degli uomini, perchè non esprimeva che un sentimento comune.

E veramente, conviene riflettere che l'amore è affetto di un essere intelligente; un affetto che si indirizza ad un oggetto conosciuto, quindi ad un oggetto che mostra alla mente i pregi suoi, e che si fa da lei vagheggiare ed amare pe' medesimi. Quindi nell'intrinseca natura del-

l'amore, che non si dee confondere con un istinto materiale e cieco, si contiene la *stima*. Chi ama un oggetto, prima forz'è che lo stimi; amandolo, egli mostra col fatto di stimarlo, di riputarlo piacevole e buono e degno di amore; lo ama non per altro, se non perchè prima lo stima, prima l'ha giudicato fornito di pregi e di qualità amabili. Può bensì avvenire, che mentre io amo un oggetto, conosca altresì i suoi difetti; ma questi non sono già il proprio scopo dell'amor mio. Vi dee avere qualche pregio se non vero, almeno apparente, il quale nell'atto del mio amore la vince, e indebolisce, o spegne, o impedisce l'avversione, che produrrebbero in me que' difetti, e in luogo dell'avversione in me risveglia ed infonde un amore. Sarà fors'anco quest'atto momentaneo, come dicemmo, sarà disapprovato da me medesimo: ma in quell'atto però nel quale io ho amato prevalentemente quell'oggetto, ci ho trovato ancora una forte ragione di amarlo, ci ho veduto un pregio che m'ha colpito più di ogni altra cosa, che m'ha fatto cieco ad ogni altra cosa, io l'ho stimato in somma come amabile, e tale da dovermi esser caro: un solo istante sfuggevolissimo sì io sono stato dominato da una tale illusione, ma pure in quell'istante io debbo avere in un coll'amore (se pure è amore e non trasporto irrazionale) debbo avere avuto

una stima, debbo essermi persuaso, che v'avea un pregio vivace ed acuto, e questo pregio m'ha strappato, per così dire, dal cuore l'affetto.

V'ha dunque una stima, che precede prossimamente l'amore, e che lo produce, v'ha un giudizio sui pregi, sull'amabilità della cosa, che è ciò che caratterizza l'amore come atto d'un essere intelligente, e lo distingue dalle propensioni animalesche, le quali non eccedono i confini della sensitività corporea, e non hanno nulla di libero: io chiamerò questa stima per distinguerla da ogni altra specie di stima, *stima pratica*, io chiamerò questo giudizio, *giudizio pratico*; intendendo con questa parola *pratica* una specie di giudizio sui pregi delle cose percepite, che precede immediatamente e necessariamente l'affetto, e che è la cagione efficiente dell'affetto, o certo la condizione dell'affetto.

L'amore pratico adunque è prodotto dalla stima pratica, che non si dee confondere con una stima speculativa, la quale suol nascere da ragioni generali, e costanti, quando quella risulta da tutte le ragioni più particolari, e talora fondate su de' fenomeni momentanei. L'amore, perchè si accenda, ha bisogno sempre innanzi da sè di questa stima. Per lo contrario ove questa stima pratica sia fatta, ove questo giudizio pratico sia da noi conchiuso, l'amore non ci può mancare, egli spunta necessariamente da questa stima, è quasi una conti-

nuazione, un sentimento di essa. V' ha dunque una legge immutabile e indipendente al tutto dall'arbitrio dell'uomo che lega insieme l'amore, e la stima: una legge simile a quella descritta di sopra che lega insieme le azioni esterne e l'amore. L'uomo può accrescere o diminuire il suo amore per un soggetto, ma a condizione però ch'egli diminuisca prima la sua stima pratica pel medesimo: può esercitare le sua potenza della libera volontà sull'amore, ma mediante la stima: è dunque perchè egli può accrescere o diminuire in se stesso la stima pratica de' pregi di un oggetto, ch'egli può altresì diminuire od accrescere il suo amore; poichè accresciuta o diminuita quella, anche questo si accresce e diminuisce per quel vincolo che ha con quella, vincolo intimo, essenziale, simile a quel d'un effetto colla sua causa.

Non è dunque nè pure sui propri affetti, sull'amore e sull'odio, che si eserciti immediatamente la libertà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà è la stima o il *giudizio pratico* ch'egli porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente; ed è in questo primo atto che conviene cercar la natura, e le leggi della libera volontà. Egli è dunque necessario sottomettere ad un diligentissimo esame quell'atto, col quale l'uomo riflettendo sugli oggetti della sua mente fa una stima, o sia porta un giudizio pratico

de' medesimi; ed è questo che qui noi ci proponiamo di fare.

Già abbiamo distinta la cognizione *diretta* dalla cognizione *riflessa*, e abbiamo veduto che quella è necessaria, e questa seconda è volontaria. Ora il giudizio pratico di cui parliamo, non è che un atto appunto della riflessione, che si piega sulle cose che già si hanno percepite, e delle quali perciò se n'hanno le idee, e quindi si porta il giudizio sulle medesime. Tutto il processo di questa operazione dello spirito volente richiede da noi la più diligente osservazione; ed ecco quali risultati l'osservazione appunto mi sembra somministrare.

La cognizione diretta non è volontaria, ma necessaria. La ragione di ciò si è, che la cognizione diretta consiste nelle prime idee che s'acquistano delle cose; ora prima d'acquistare queste idee, noi non abbiamo alcun interesse che ci spinga a volerle più tosto ad un modo che ad un altro; appunto perchè non le conosciamo ancora. Noi dunque le percepiamo tali, quali si presentano: le percepiamo non con deliberazione, ma istintivamente, passivamente.

A ragione d' esempio, prima, che io m'abbia l'idea dell'uomo io non posso stimare quest'essere molto nè poco, giudicarlo a me piacevole o dispiacevole, a me contrario o favorevole: non posso adunque aver nessuno interesse, perchè quel-

l'idea mi venga più tosto d'un modo che d'un altro, io debbo riceverla com'ella è. Ma quando poi so che cosa sia l'uomo: quando ho l'idea dell'uomo: allora io posso stimarlo poco o molto, riguardarlo come un essere buono o cattivo, degno d'amore o di odio. Io debbo adunque averne prima l'idea, e poi posso fare questo giudizio: e l'idea costituisce appunto la *cognizione diretta*, che non è, nè può esser soggetta alla mia volontà, e quindi non può essere nè pure propria sede della moralità.

Ma data l'idea di una cosa, data la cognizione diretta, allora la riflessione ch'io ci faccio sopra può essere al tutto volontaria: io posso portare della medesima giudizio con tutta deliberazione. Io posso ancora condurre questa mia riflessione fino a un certo segno, ad un risultato conforme al mio volere.

Nell'idea della cosa (cognizione diretta), io ho percepito l'essere della cosa: essendo l'essere il medesimo che il bene, io ho percepito altresì il bene, o certo il fondamento del bene. Perchè io rilevi ora espressamente la quantità del bene di una cosa, basta che io rilevi la quantità dell'essere; la quale quantità dell'essere io la conosco già necessariamente in sè, avendo percepita con cognizione diretta quell'essere, quella cosa. Dove adunque io voglia rilevare e dire a me stesso, che cosa sia ciò che ho percepito, quanto essere

s'abbia, quanto sia buona la cosa, di cui ho l'idea; basta che rifletta su questa cosa a me cognita, e non dissimuli a me stesso ciò ch'ella è, ciò che io già so che è, ma riconosca quello che già conosco. Questo *riconoscimento* pieno ed intero di ciò che già conosco, degli oggetti già da me appresi, è un atto soggetto immediatamente alla mia libera volontà, è quell'atto in cui s'inizia l'atto morale, in cui esso si forma, e che viene poi seguito dall'amore e dall'azione esterna siccome da altrettanti suoi effetti.

Per rimuovere ogni equivoco e confusione nel descrivere una operazione così importante dello spirito umano, e dirò anche così sfuggibile all'osservazione, conviene osservare la differenza, che passa fra l'effetto della sensazione e quello della cognizione diretta: la sensazione produce in noi una propensione istintiva agli oggetti sentiti o un'avversione; ma le idee all'incontro di loro natura universali (1) sono fredde, o producono un solo diletto incipiente, uniforme, e che finirebbe immediatamente, ove la riflessione della volontà non venisse sopra quelle idee prime, e non traesse da esse un diletto volontario contem-

(1) L'idea della cosa non è che l'intuizione della *possibilità della cosa*: la possibilità della cosa è fredda di sua natura: un cibo possibile non sazia la fame, e quindi nulla interessa all'affamato: così si dica di tutti gli altri beni meramente possibili.

plandole, affissandole, vagheggiando i loro pregi, per sentirne l'efficacia, e trarne l'intellettual godimento. E veramente non è la prima idea della cosa che produce un vivo diletto; ma la riflessione, il vagheggiamento della medesima. Ora questo affissarsi colla riflessione in un oggetto cognito per sentirne i suoi pregi, questo vagheggiarlo è un atto volontario dello spirito, col quale egli illumina a se stesso l'oggetto, lo percepisce più vivamente, accomodandosi quasi direi a ricever meglio la impressione di quella specie; e così in ragione della luce che si accresce su quell'oggetto, e sui pregi suoi, s'egli è a' pregi in che più la riflessione s'affissa, attinge la volontà un grado sempre maggiore di diletto, e questo diletto crescendo trapassa in un vero innamoramento, e ad un grado sempre maggiore si leva poi questo suo innamoramento. Essendo dunque tutte le idee prime nelle quali conosciamo le cose egualmente fredde e mandando a noi una luce ancor tenue, la volontà rimane perfettamente libera; e il primo atto di questa volontà ha per iscopo o di riconoscere i pregi della cosa, o di disconoscerli. Se muovesi la volontà a fine di riconoscerli, ella si affissa colla riflessione nella cosa cognita, e con questo affissarsi fa sì che i pregi della cosa operino vivamente sopra di lei, svelandolesi in una luce più viva e dominante: alla quale chiara e dilettevole luce pronunzia un giudizio pratico,

favorevole: e a questo tien dietro altrettanto di amore, e le operazioni conformi. Se poi muovesi la volontà a fine di disconoscerli, ella o non mira che leggermente i pregi, o mira i soli difetti, e mette questi a se stessa nel più lumeggiato aspetto; di che le nasce la vista di una deformità e schi-
fezza, che produce uno spiacevole sentimento, e dietro a questo un odio, e le azioni conformi. Il processo adunque della volontà umana nella sua operazione è il seguente.

Prima v' hanno nell'uomo le idee delle cose, cognizione diretta.

Po scia la volontà muove la riflessione su queste cose cognite, e questo moto è buono o cattivo moralmente, cioè o si propone di riconoscere imparzialmente i pregi delle cose; o si propone di disconoscerli, e contraffarli a se stessa.

Ora se la volontà è buona, cioè non mossa da alcun falso interesse, da alcun fine secondario, da alcun perverso istinto, ella non cerca se non di riconoscere le cose cognite siccome elle sono, nè più nè meno, di vederne sì i pregi come i difetti, sotto egual luce; in tal caso ella ha un moto secondo natura, ella non si muove che verso la verità, ella non cerca nè di rendersi più viva l'azione de' difetti, che l'azione de' pregi, nè d'un difetto più che d'un altro, d'un pregio più che d'un altro, tutta riconosce a parte a parte la cosa com'ella sta, non le fa

torto, la ama tutta, ama in lei tutto l'essere che ci trova, e non più di quello che ci trova.

Se la volontà è cattiva non ha per fine la verità, ma movendosi di un malo istinto (1) fissa la riflessione parzialmente e ingiustamente sugli oggetti della mente (cognizione diretta). In tal caso ella si muove a produrre uno di questi disordini, cioè o a ricevere un'azione più forte che non converrebbe, il che viene a dire sproporzionata, da' difetti, o a ricevere una azione più forte che non converrebbe da' pregi della cosa: nel primo caso viene eccitato in essa un odio irragionevole e ingiusto, nel secondo viene eccitato in essa un irragionevole ed ingiusto amore.

Perchè nasca l'odio irragionevole, conviene che la volontaria riflessione trascuri di guardare ne' pregi della cosa, e tutta si occupi de' difetti; perchè nasca l'amore irragionevole conviene che si occupi de' soli pregi, senza por mente a' difetti. Ma di più, l'efficacia della riflessione volontaria è tanto grande, che ingenera ancora, e crea nella cosa cognita de' difetti che non ci sono, s'ella vuole odiarla; e che crea e mette nella cosa cognita de' pregi che non ci sono, s'ella vuole indebitamente amarla. Que-

(1) Azione della volontà è sempre quando l'uomo opera per un fine conosciuto. Egli può essere tuttavia mosso a questo fine anche da un istinto. Così la volontà e l'istinto s'intrecciano ed operano spesso insieme.

sta efficacia della volontà è un fatto di somma importanza, e non mai bastevolmente considerato.

Intanto, da quanto dissì apparisce, che quando la volontà si muove a riflettere sopra gli oggetti percepiti, ella è perfettamente libera, e può riconoscere semplicemente le cose cognite di cognizione diretta, perchè le ha nella mente; e può anche disconoscerle: nel primo caso ella è buona, nel secondo è cattiva. Questa bontà, e questa malvagità morale sta dunque propriamente nella prima volontaria direzione della riflessione, ed ivi propriamente ha il suo seggio, e la sua sorgente: ed è per questo che l'autore del Vangelo pronuncia: « se l'occhio tuo sarà semplice, tutto il corpo tuo sarà lucido: ma se il tuo occhio sarà iniquo, anche il corpo tuo sarà tenebroso (1) »: conciossiachè è dall'occhio dell'anima ben sano, è dal vedere puro e schietto della volontà, che nascono gli affetti, e le azioni non tenebrose, ma fornite di perfezione e di lume. E di vero, è in questo atto della riflessione, che la volontà si leva al suo moto o retta-mente o tortamente: ella si affissa in ciò che vuole, e si affissa per produrre a se stessa una *viva apprensione* del pregio o del difetto delle cose. Indi questa *viva apprensione* è vera o falsa, poichè

(1) Luc. XI.

ella vede, se vuole, anche ciò che non è nella cosa; tale efficacia ha ella; come pure non vede, se non vuole, ciò che ci ha. Questa viva apprensione del bene o del male della cosa è poi chiusa col giudizio pratico, o stima della cosa, o sia col *riconoscimento* fedele o infedele di ciò che è percepito nella cognizione diretta.

Fatto questo riconoscimento, giudizio, o stima pratica, è allora che sorge immediatamente il *piacere vivo*, se quella *viva apprensione* fu del bene, o il *dispiacere* pur vivo, se fu del male. Quel dispiacere non è che l'iniziamento dell'amore, il quale si forma immediatamente quasi a compimento e fine di tal diletto. Quel dispiacere non è che il principio dell'odio, il quale si suscita continuandosi appunto a quella pena come suggello e finimento di essa.

Dietro all'amore ed all'odio segue l'azione.

V'ha dunque prima che l'essere morale passi all'azione esteriore, v'ha un segreto lavoro nel suo spirito, che si compone di più passi, e sono i seguenti: 1.º passo, idea delle cose o *cognizione diretta*; 2.º *riflessione volontaria* sulle medesime retta o perversa, secondo che tende a *riconoscere* fedelmente la cognizione diretta, o ad alterarla; 3.º *mèditazione*, col qual nome non voglio indicare che i momenti più o meno lunghi, ne' quali la riflessione volontaria si affissa sulla cognizione di-

retta, 4.^o *apprensione viva* e operatrice, prodotta dalla meditazione, la quale riesce o vera o falsa, secondo che fu retto o pravo l'atto della volontà, che diresse a principio la riflessione a meditare; 5.^o *giudizio o stima pratica*, effetto dell'apprensione viva, e suo compimento; 6.^o *dilettazione intellettuale o dolore*, effetto del giudizio pratico; 7.^o *amore pratico*; 8.^o *atti esterni*.

Questa è la serie delle operazioni, o anzi stati successivi di un essere morale, il quale agisce esternamente: l'azione esterna non è che il fine di que' sette gradi, che abbiamo enumerati ed analizzati, il primo de' quali è la cognizione diretta immune dall'efficacia della volontà nel formarsi, ma che dà il fondamento a tutto il morale edificio, perchè presta alla volontà medesima la materia su cui rivolgersi ed esercitare la sua attività.

E sebbene io veda che qualsiasi uomo, il quale si raccolga attentamente in se stesso, non possa a meno di riconoscere la verità del processo dell'atto morale da me descritto, tuttavia non sarà inutile ch'io sciolga qui una difficoltà, che potrebbe facilmente presentarsi alla mente. Non s'intenderà per avventura, come la riflessione volontaria affidandosi sopra le cose cognite, possa creare in esse quello che non è, o non vedere quello che c'è. Parrà nel primo aspetto, che noi non siamo liberi nella cognizione, e che non

possiamo a meno di veder le cose come le percepiamo. Questa obbiezione svanirà assai facilmente nell'animo di colui, che attentamente osservi il fatto della cognizione come viene da noi descritto.

Che le cose si percepiscano tali quali ci si presentano, questo è vero, ma queste percezioni delle cose formano appunto quella che io chiamo la cognizione diretta. Anche noi dichiariam questa immune ed anteriore all'uso della libertà umana.

Ma quando si tratta non più di conoscere le cose, ma di riconoscerle, cioè di riflettere sulle cose (a noi già note) e vederne il loro merito, il bene che hanno in sè, la loro amabilità; è allora che la nostra volontà è libera, ed ha tanto di efficacia, ch'ella può alterare la sua cognizione, e formare de' giudizi falsi sulle cose, che pure ha percepiti, dando alle medesime o de' pregi che non hanno, o de' difetti e mali che pure non hanno. Egli è così che nasce l'errore nelle menti umane: l'errore è l'effetto della riflessione, e di una riflessione volontaria, altramente sarebbe inesplicabile l'errore, e di questo vero che la volontà sia cagione dell'errore, io ho a lungo trattato altrove (1).

Convieni riflettere che l'uomo non solo ra-

(1) Vedi il *N. Saggio sull'Origine delle Idee* Vol. IV facc. 335. e segg. dove si parla a lungo sulla volontarietà dell'errore.

giona, ma crede; egli crede a se stesso, crede alle sue passioni: si forma una persuasione tutta artefatta, se vuol formarlasì: è questa efficacia della volontà di proporre a se medesimo delle cose e di crederle, che dà luogo alla prima ingiustizia di cui parliamo, a quella interiore ingiustizia, che è il capo e l'essenza di ogni ingiustizia, e di ogni immoralità.

Perchè mai una cosa stessa è giudicata talora così diversamente dagli uomini? forse perchè la percepiscono diversamente? non già: la percezione della cosa è in tutti eguale: tutti chiamano quella cosa con lo stesso vocabolo, e quando pronunziano quel vocabolo, intendono assai bene che cosa vogliono concordemente significare: ciò prova che la cognizione diretta è in tutti uguale. Egli è un giudizio riflesso che sopravviene, quello che varia; è questo giudizio, che dà ad uno un risultato, e ad altro ne dà un altro, secondo le particolari disposizioni, secondo che la volontà variamente inclina.

Ed è pur singolare l'udire in tempi di fazioni politiche come non che altro, ma i fatti stessi si contraffanno, e s'intendono diversamente secondo che altri vuole intenderli. Io non intendo parlare de' fatti che s'inventano di tratto con aperta e consapevole menzogna: con tali invenzioni deliberate non si cerca d'ingannare se stessi, ma gli altri. Parlo di que' giudizi co'

quali è se stesso, che l'uomo primieramente studiosi d'ingannare: parlo di quella facilità di dare credenza a delle voci vaghe, favorevoli alle proprie speranze, ed alle proprie opinioni: di quella estrema difficoltà in dar credenza a delle notizie contrarie, anche ben fondate: di quella esagerazione perpetua, onde un successo desiderato lo si stima sempre assai maggiore del vero, e un avvenimento aborrito lo si attenua ed impicciolisce: di quella vigilanza d'attenzione in certe cose, e di quella obliivione in cert'altre: di quell'acume, onde di un fatto si raccolgono, si rilevano e si predicano tutte le menome circostanze, le quali piacciono, e s'immaginano anche quelle che possono essere in qualche modo verisimili: e di quell'ebetudine volontaria, onde s'ignorano, si negligentano e trasandano tutte quelle che dispiacciono.

Quanta sottigliezza d'ingegno per persuadere a se stesso che tutto va bene! quanta stupidità rispetto a cose, che pure a se medesimi vorrebbero celare! delle quali si teme penetrare il fondo! e si rifugge di trarne in sè una viva impressione! insomma quai giudizi opposti, quali stime diverse d'un fatto medesimo cognito egualmente a due persone, ma di partito contrario; d'un fatto che ambedue quelle persone hanno forse udito da una stessa bocca, hanno forse inteso raccontare colle stesse circostanze, e vestito

delle stesse espressioni! La cognizione prima di quel fatto fu certo in amendue la medesima: questa cognizione diretta non potè nel primo ricevere subire l'azione della loro volontà. Ma ricevuta questa prima cognizione, ecco tantosto la volontà che mette in movimento la riflessione sopra di lei, e comincia a parteggiare: allora appunto que' due uomini si dividono, allora pronunziano sentenze sì diverse sopra la notizia stessa, e l'uno di quelli stima quel fatto importante perchè gli è favorevole, quando l'altro lo stima di niun conto unicamente perchè gli è contrario; allora tutte le gradazioni delle cose stanno in ballia della prevenuta e passionata volontà; e mentre a cagion d'esempio l'uno narra, che in uno scontro, non piccolo fu il numero de' morti da parte degli assalitori, l'altro racconta, che il numero fu grandissimo, enorme; quando se per avventura l'esito fosse stato il contrario, quel numero stesso che ora per l'uno è grandissimo, immenso, sarebbe stato solo grande, o non piccolo, o meno ancora. Dico quel numero, perchè voglio suppor cognito appunto il numero preciso; voglio credere, che niuno ignorasse, che erano poniam diecimila. La cognizione del numero era adunque eguale; e tuttavia la stima di questo numero quanto diversa! giacchè questi stessi diecimila perduti è una disfatta irreparabile a sentir parlare l'uno di essi;

a non è che una piccola perdita, che ben presto sarà risarcita con questi e que' soccorsi a sentir parlare l'altro: con questi e que' soccorsi dico, che l'uno ben vede, ma che all'altro sono perfettamente ignoti. E forse che le disparità di tali giudizi dipendono dal diverso grado di cognizione, e di previsione di que' che li fanno? Fosse pure; ma l'esperienza mostra spesso il contrario. Poichè, succeda un avvenimento opposto, eccovi, quella logica che prima era nella testa dell' uno, immediatamente vi passa nella testa dell'altro: si cangiano gli argomenti: quelli che usava l'avversario e che l'altro dissimulava, non curava, trovava inetti, e sciocchi, ora sono pur quelli che a questo sembrano evidenti, indissolubili: ma sui quali però quegli fa molte e molte eccezioni, e non li riceve nè gli ammette nè punto nè poco. Ma non gli ha usati egli medesimo? non se ne ricorda più; e poi, le circostanze erano ben diverse; e qui sfoggio di nuova sottigliezza d'ingegno per rilevare tutte le differenze delle circostanze, differenze, che per altro non esistono punto. Ciò che dimostrano finalmente tutti questi dibattimenti si è, che s'ingenerano delle persuasioni contrarie negli animi di due persone, non perchè la cosa su cui giudicano, e intorno la quale la persuasione è formata, non sia nota egualmente ad ambedue, o perchè l'una sia realmente più accorta del-

l'altra, ma sì bene perchè vogliono avere sulla cosa stessa, una opinione, un giudizio, una persuasione diversa.

Quindi l'uomo che abbia una volontà mala ha due misure; coll'una misura le cose favorevoli a sè, coll'altra le cose a sè sfavorevoli: e queste due misure provano l'efficacia dell'intervento della volontà: non è la parte di cognizione necessaria che erri, è la parte di cognizione volontaria, cognizione di riflessione, cognizione che consiste in un giudizio, in una persuasione artificciata, in una credenza.

ARTICOLO IV.

IL RICONOSCIMENTO DELL'ESSERE CHE CONOSCIAMO
È IL PRINCIPIO DELLA GIUSTIZIA.

Noi dunque abbiamo una interiore energia di fare una stima arbitraria degli oggetti noti, di produrre a noi una persuasione, di imporci una credenza intorno ad essi, e questa è la propria funzione della volontà.

La stima, è seguita dall'affetto, ed essendo quella volontaria è volontario anche questo, e l'affetto è seguito dall'azione esterna, ed essendo quello dipendente dalla volontà, egli è anche questo: la stima è libertà per sè, essenzialmente; l'affetto è libero della libertà della stima; e l'azione esterna è libera, perchè partecipa della libertà dell'affetto da cui necessariamente dipende.

Quella persuasione e stima che noi formiamo in noi stessi coll'efficacia della nostra volontà riflettente è ragionevole, se è consentanea alla cognizione diretta, che noi abbiamo della cosa, circa la quale quella persuasione si forma: è irragionevole, se ella non è consentanea a quella cognizione diretta, ma da quella si toglie e parte: in tal caso ella è creata tutta da uno sforzo della nostra interiore efficacia, è una persuasione immaginaria, artificciata, arbitraria, ciò che viene espresso con quel motto comune *stat pro ratione voluntas*. Quindi l'errore è tutto individuale, è tutta produzione nostra; ed è per questo, che nell'errore l'orgoglio dell'uomo tanto si compiace; perchè sente in produrlo, che è l'opera sua; ch'egli dee metter fuori un'energia maggiore in formar l'errore che in riconoscere semplicemente la verità: questo maggior uso che fa l'uomo nell'errore della propria potenza, è quel titolo infelice, al quale tanti cercano una gloria tristissima, e tanti la danno.

Questa persuasione di cui parliamo è sempre un giudizio, poichè il persuaderci, che un'oggetto abbia, a ragion d'esempio, tanto e tanto di bene, o di pregio in sè, è un giudicare dentro di noi, che la cosa sia così: e questo giudizio, come diceva, è vero o falso, secondo che s'accorda, e risponde alla cognizione diretta della cosa, o da questa discorda e diversifica. Il risultamento di questo giudizio è la stima della cosa,

la quale, per ripeterlo un'altra volta, è giusta od ingiusta parimente secondo ch'ella è proporzionata o no all'idea o cognizion della cosa, di cui si fa stima. *Ragionevolezza* della persuasione, *verità* del giudizio, *giustizia* della stima e sempre la cosa medesima in fondo esposta in tre relazioni diverse, in tre modi diversi.

Or dunque in che finalmente sta l'atto moralmente buono, l'atto primitivo onesto e giusto?

Egli consiste nel *riconoscere*, ciò che prima *conosciamo*. Noi *conosciamo* le cose: questa è la cognizione diretta, e necessaria: noi le *riconosciamo*. Questa è la cognizione riflessa e volontaria. Nella cognizione diretta noi percipiamo quella cosa, e quindi quell'essere, tutto l'essere che è in quella cosa. Se noi riflettendo sopra di lui riconosciamo tutto ciò che c'è in quell'essere, noi in tal caso rileviamo il grado giusto, e vero di sua bontà: ma se noi dissimuliamo a noi stessi qualche parte del suo essere, che pure nella nostra mente è concepito, in tal caso facciamo a lui torto, in tal caso mentiamo a noi stessi, in tal caso giudichiamo, ch'egli abbia meno di bene, di quello che realmente si abbia, e che noi sappiamo bene ch'egli ha, ma non vogliamo saperlo. Una medesima ingiustizia noi commettiamo, una medesima menzogna noi pronunciamo a noi stessi, ove in vece di *riconoscere* quella quantità di essere e di bene, che si

comprende nell'idea che noi abbiamo della cosa, noi ci mettiamo volontariamente, arbitrariamente più bene, e vegliamo, o più tosto diciamo a noi stessi di vedere quel bene, che nella cosa veramente non è, e che veramente non vediamo.

Due cognizioni adunque ci hanno in noi; le quali o sono d'accordo fra loro e in tal caso v'è nell'uomo la veracità e la giustizia; o sono fra loro in discordia e in tal caso è nell'uomo la menzogna interiore, l'ingiustizia.

La seconda cognizione dell'uomo se è verace e buona consiste in un assenso, che dà la volontà alla cognizione prima della cosa, in una quiete, in un riposo onde la volontà si arrende di buon grado, e quasi direi si adagia nella cognizione prima e spontanea: figlia della verità nell'uomo è la tranquillità e la pace. Quando la seconda cognizione dell'uomo è falsa, e mala, ella allora consiste in una ostilità che fa la volontà contro la cognizione, in un dissenso ch'ella dà indebitamente alla cognizione, col quale le nega di riconoscerla, in una ribellione alla verità, in un prosuntuoso e oltraggioso sforzo, col quale in luogo di riconoscere ciò che conosce, in luogo di ammettere le cose come pur sono nella propria mente, si tenta di mutare l'essere delle cose, di fare, che le cose sieno per noi diversamente da quel che sono, di oppugnare la cognizione vera, legittima, naturale, e

sostituire in noi una larva di cognizione falsa, artefatta, contro natura; in una lotta in fine fra il vero e la volontà che non lo vuol vero, e non può tuttavia disfarlo dall'esser vero.

Da queste osservazioni si spiega perchè la persuasione dell'errore non sia mai così forte, come la persuasione della verità. È perchè nella persuasione dell'errore c'è sempre nel fondo dell'uomo qualche cosa che ripugna ad esso, che continuamente ad esso contraddice, cioè questa cognizione diretta, che non si può giammai estinguere in noi, se non a condizione, che noi cadiamo in una totale ignoranza delle cose.

Si spiega perchè ad alcuni uomini gli argomenti più forti non facciano in certe circostanze che poca o nulla impressione, e rampollino nelle loro menti infiniti dubbi vani sopra le cose più evidenti: infine si spiega perchè, come dice il testo evangelico « quelli che veggono non veggano, « e quelli che odono non ascoltino, e quelli, « che intendono non intendano ».

Si spiega ancora perchè la onestà, la rettitudine, e la giustizia porti la pace nell'uomo: e perchè all'incontro l'ingiustizia metta in esso la inquietezza, e la guerra. Conciossiachè nella giustizia, tutto nell'uomo è in armonia, la volontà colla cognizione, la cognizione diretta colla riflessa: nella ingiustizia v'ha un continuo contrasto della volontà contro la cognizione, della

riflessione contro la cognizione diretta. V'ha nell'uomo la cognizione delle cose, e l'uomo tuttavia la nega, non vuole che ci sia. Per far questo, egli dee pugnare contro sè medesimo, dee tenersi in un continuo stato di violenza, perchè d'altro canto non può distruggere ciò ch'egli ha nel suo spirito, cioè l'apprensione della cosa, non può annientare la verità, che lo condanna continuamente, e che testimifica contro di lui, ch'egli erra e che opera iniquamente.

E tutte queste osservazioni danno via maggior lume a quel gran principio della morale di cui parliamo; il quale tutto finalmente ritorna NEL RICONOSCIMENTO volontario di ciò, che prima necessariamente conosciamo; nel non negare a noi stessi di conoscerlo, nell'ammettere con una volontà amica il bene delle cose percepite; il qual riconoscimento ed assenso è quel tributo di ossequio, e di stima, che noi medesimi diamo alle cose ed alla loro bontà.

ARTICORO V.

LA VERITÀ E' IL PRINCIPIO DELLA MORALE

Verità si dice ad un esemplare, tipo, norma o regola della mente, alla quale si riscontra ciò che a lei dee esser conforme. (1) Quel tipo è la ve-

(1) Sulla definizione del vocabolo *verità* si ragiona negli *Opuscoli Filosofici* Vol. I. facc. 98, e facc. 318 e segg. E più a lungo nel *N. Saggio* ecc. Vol. IV. facc. 8 e segg. 112 e segg.

rità delle cose che ad esse si riferiscono: una cosa è vera se è conforme alla sua verità, cioè se è conforme a quel suo tipo, altramente è falsa.

L'essere è l'esemplare primo, universale, la regola suprema di tutti i giudizi: egli è quindi la verità prima, ed universale.

Ogni idea è verità rispetto alla cosa; la cosa è vera se risponde alla sua idea.

La *cognizione diretta* non è che l'idea della cosa: ella è dunque la *verità*: i giudizi della riflessione sono veri se convengono colla loro verità, o sia colla cognizione diretta; sono falsi se a quella sconvengono: poichè con questi giudizi io non faccio che affermare la cosa percepita essere tale, e tale; la cosa percepita è dunque la norma di questi giudizi, e la cosa percepita non è che l'idea, la cognizione diretta.

Quando adunque io non riconosco fedelmente i pregi di una cosa a me cognita: ma in vece di riconoscerli come sono nella mia mente li invento, li fingo: io dico il falso a me stesso: e questa menzogna è l'atto immorale del quale parliamo.

Egli è dunque manifesto, che la *verità* è il principio della morale: e che il *riconoscimento della verità* (cognizione diretta) è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità. Quindi non dee fare maraviglia, se la parola verità nella divina Scrittura sia spesso sinonimo di bontà morale: e la parola menzogna si adopera ad indicare ugualmente qualunque pec-

cato: ogni peccato si riduce in una menzogna, che noi diciamo a noi stessi: prima d'operare il male esternamente, noi siamo riusciti ad ingannarci, a sedurci interamente; ed una parola interna falsa e bugiarda è il fondamento di tutti i nostri sregolamenti esteriori.

Laonde è descritto con somma sapienza l'uomo retto e caro al Signore con quelle parole « colui « che parla la verità nel suo cuore (1) »: ed è vero che « la legge del Signore è la verità (2).

ARTICOLO VI.

COME SI MANIFESTI IN NOI LA FORZA DELL'OBLIGAZIONE

Tale, quale l'abbiamo fin qui descritta è l'efficacia della nostra volontà. Questa o s'arrende alla verità, o ad essa ripugna, e sostituisce alla verità la finzione, che onora poi ed inchina come fosse la verità.

Ma quando io ho l'idea della cosa (cognizione diretta), e tuttavia io disconosco e nego a me stesso ciò che la cosa ha in sè di pregio, facendone stima falsa ed ingiusta: io sento di fare ciò che non conviene, io sento un rimorso: io ravviso una turpitudine nel mio operare. Questo rimorso, questa coscienza di operar male è una manifestazione della forza obbligante.

E veramente quando io conosco una cosa (con

(1) *Qui loquitur veritatem in corde suo.* Ps. XIV.

(2) *Lex tua veritas.* Ps. CXVIII.

cognizione diretta), non v'ha nulla che mi sforzi a dire a me stesso di non conoscerla, o di conoscerla altramente da quello che la conosco. Che cosa faccio io colla mia riflessione? non altro se non dire a me stesso « la tal cosa ha la tal natura, ha il tal essere, i tali gradi di essere, « i tali pregi, è superiore a quell'altra cosa ». Che cosa significa questo discorso interiore che faccio a me stesso? che cosa vengo io a dire con ciò? vengo a confessare a me stesso che io conosco la cosa in quel modo: vengo a render conto a me stesso della mia propria cognizione: vengo a dire « riflettendo io sulla cognizione che io ho « della tal cosa, trovo che io pensando la tal « cosa penso ai tali gradi e modi di essere, ai « tali e tali pregi di quella cosa, sopra quell'altra tra ». La mia stima adunque della cosa non si fonda che sulla precedente cognizione, che io ho della medesima, non è che un'analisi, una conferma, una dichiarazione volontaria che io faccio a me stesso di ciò che già conosco, in una parola ancora, un riconoscimento.

Ora, non è egli manifesto, che se io nego a me stesso di conoscere ciò che conosco, mento a me stesso? non è egli manifesto, che nulla mi può costringere a dire di conoscere una cosa in un modo, se in quel modo non la conosco? o a dire di non conoscerla, se la conosco? ch'ella dunque è tutta volontaria questa menzogna, è

tutto l'effetto della mia interna efficacia, colla quale o posso di buon animo assentire a ciò che conosco, riconoscendolo; o posso con animo avverso ribellarmi e rifiutarmi di riconoscere ciò che conosco, di dire a me stesso di sapere ciò che pur so, sia che il voglia, sia che nol voglia?

E qui la convenienza di pronunziare e dire a me stesso di conoscere ciò che conosco nè più nè meno, di fare questa deposizione di ciò che m'è noto senza alterarlo e contraffarlo, e la disconvenienza di fare il contrario è aperta, ed evidente per sè. Ora appunto questa convenienza, ch'io sento di far ciò, è appunto l'*obbligazione* morale *prima*, per sè chiarissima, ragione e fonte di tutte l'altre obbligazioni: quella convenienza è ciò che forma l'onesto, quella disconvenienza è ciò che forma il turpe morale.

Dico che l'*obbligazione* in questa prima operazione del riconoscere ciò che pur si conosce è per sè evidente, e non ha bisogno di dimostrazione: poichè, se io conosco una cosa, e dico a me stesso di non conoscerla, io sono in contraddizione con me stesso, io oppugno me stesso: ed è appunto nella contraddizione e nella pugna che sta la sconvenienza, in che abbiamo fatto consistere il male (1). Io sono dunque l'autore del male in me, perchè io colla mia volontà sono

(1) Cap. II. art. II.

L'autore della contraddizione e della pugna in me stesso, cioè della pugna fra la ricognizione e la cognizione: ed esser autore volontario del male in un essere intelligente, è ciò appunto che rende l'uomo cattivo moralmente.

Questa contraddizione e questa pugna che metto in me stesso quando io creo, e fingo a me stesso una cognizione riflessa, contraria alla cognizione diretta, è esclusa dall'ordine dell'essere, giacchè l'ordine è il sinonimo dell'armonia e dell'accordo, e nasce dall'intima esigenza della cognizione diretta: poichè la cognizione diretta, che è il tipo a cui si dee conformare la riflessa, è immutabile, è la verità stessa, come dicevamo, immune dall'azione della volontà umana, e quindi ella di sua propria natura esige di non essere volontariamente disconosciuta, ma sì bene riconosciuta tale quale ella è. Ed ha forse bisogno di prova che volendo noi dire a noi stessi ciò che conosciamo, dobbiamo dire ciò che conosciamo? non siamo noi pervenuti già al principio di contraddizione? non abbiamo ridotta con ciò la scienza de' costumi alla sua prima ragione? non abbiamo collocato in questo modo il principio della morale in una piena evidenza? Se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, se diciamo di conoscere ciò che conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò

che non è? in tal modo non operiamo noi contro il principio di contraddizione che dice « ciò che è non può non essere, e ciò che non è non può essere »? Non oppugniamo noi con questo l'essere, poichè ci sforziamo di fare che non sia ciò che pur è, e che sia ciò che pur non è? La nostra volontà adunque non insorge qui ed assalisce la verità per distruggerla? non insorge ed assalisce l'essere per distruggerlo? ella vuole dunque il male, perchè tenta la distruzione del vero e dell'essere, il che è quanto dire, perchè tenta quanto è da sè la distruzione del bene. È in quest'operazione violenta della volontà, che abbiamo fatto consistere l'essenza della immoralità.

ARTICOLO VII.

OBIEZIONE RISOLUTA

Alla dottrina esposta si opporrà, che io faccio operare la libertà umana senza una ragione sufficiente.

Rispondo all'obbiezione nel modo seguente. La libertà umana, dite voi, opera sempre dietro una ragione sufficiente. E bene, io dimando, questa ragione sufficiente determina essa la volontà umana necessariamente, cioè in modo tale, ch'essa non possa a meno di non operare? in tal caso voi avete distrutta la libera volontà. O pure, deter-

mina essa la volontà, ma in modo però che la volontà possa non agire, o agire il contrario? in tal caso voi avete conservata la libertà all'uomo, ma siete venuti con ciò appunto nel mio sistema.

Egli è falso, ch'io faccia operare la volontà senza ragione, mentre anzi definisco la volontà una potenza di operare, dietro una ragione: ed è questo il carattere che la specifica, e che la divide dal puro istinto. Ma quello poi che io osservo si è, che, date più ragioni per operare, ella può scegliere, ella può renderle più o meno efficaci sopra di sè, ella può renderle prevalenti, con quel giudizio pratico, del quale ho per innanzi favellato. Mai non agisce senza una ragione, ma questa ragione è ella medesima, che la giudica, è ella che la pronunzia efficace, e così la rende tale, è ella in somma che si lascia, che si fa muovere da quella ragione, o che a lei resiste, mettendosi innanzi colla sua libera efficacia un'altra ragione.

E per uscire dall'indeterminato, e venire al fatto delle operazioni umane: l'uomo, io dico, riceve involontariamente le percezioni ed idee delle cose (cognizione diretta). Quand'egli si muove a fare stima di queste cose ch'egli conosce, egli ben s'accorge che non dee dissimular nulla a se stesso di ciò che conosce, egli sente d'essere obbligato a riconoscere semplicemente e puramente la verità conosciuta. Questa

verità, queste cose a lui note, sono la ragione secondo la quale sa di dover giudicare, e quindi sente l'obbligazione di dover procedere rettamente in questo giudizio. Ma succeda che gli si presenti (forse a caso a principio) qualche interesse sensibile, o qualche pensiero d'orgoglio, che gli faccia credere utile a lui il disconoscere quello che conosce, e giudicar delle cose a lui note in modo contrario a quella sua cognizione: ecco allora fattasi a lui presente una nuova ragione. Ciò avvenuto egli ha due ragioni contrarie presenti al suo spirito: la prima ragione è di arrendersi alla verità, all'onestà; la seconda è di seguire il piacere rivoltandosi alla verità e disconoscendola.

Egli sa di dover seguire la prima, ne sente l'intima convenienza, l'assoluta ed immutabile obbligazione.

Tuttavia questa obbligazione non lo sforza meccanicamente, come nè pure lo sforza il pensiero del diletto che le si oppone: egli è libero, egli può o fare ciò a cui sente d'essere obbligato, o violare il dovere per secondare la rea propensione. Egli è arbitro fra il bene e il male, egli sceglie: è allora ch'egli forma il giudizio pratico, col quale o stima migliore di seguire l'obbligazione, o stima migliore per lui di infrangerla. Nel primo caso opera rettamente, nel secondo pecca.

In questo giudizio pratico consiste l'efficacia

della sua volontà: ella ha operato sì nell'uno, che nell'altro caso dietro una ragione: ma ha prescelto quella delle due ragioni ch'ella ha voluto: e di questa scelta non v'ha altra ragione che l'interiore efficacia della volontà stessa, di questo potere mirabile che ha l'uomo, col quale non è mosso, ma muove se stesso: ella è una specie di potenza creatrice, onde l'uomo completa la ragion sufficiente: e tale è ancora la descrizione che fanno le divine scritture della libertà umana: « Iddio a principio, dicon esse, « costituì l'uomo, e lo lasciò in mano del suo « consiglio (1). Aggiunse i comandamenti ed i « precetti suoi dicendogli: se vorrai custodire i « comandamenti e mantenere costante la da me « gradita tua fede, i comandamenti custodiranno « te. Così gli pose innanzi l'acqua e il fuoco: « ora a qual meglio tu vuoi stendi la destra. Innanzi all'uomo sta la vita e la morte, il bene « ed il male: e gli sarà dato qual meglio egli « si vorrà (2) ».

(1) Il *consiglio* è una operazione intellettuale; il che conviene con quello che noi dicevamo, che la volizione si fa mediante una riflessione, della quale l'assenso della volontà è, per così dire, la conclusione.

(2) Ecclesiastici XV.

Da questa dottrina nascono alcuni corollari importanti circa la libertà della volontà umana, che sono i seguenti :

1.° La libertà della volontà è minore o maggiore, secondo la forza degli stimoli che si costituiscono (1) più o meno facilmente in altrettante *ragioni* di operare.

2.° Se nell'uomo non fosse che la sola cognizione diretta, nè si presentassero stimoli contrarj, cioè tendenti a costituirsi nella mente umana in altrettante ragioni di operare contro alla norma della cognizione diretta; la volontà sarebbe nel suo massimo grado di libertà: perchè la cognizione diretta non lega, ma dirige solamente la volontà.

3.° La volontà buona, cioè che si adatta ed assente con semplicità alla cognizione diretta, con questo suo assenso, e godimento che prende di proprio moto della verità, non lega punto, nè diminuisce indebitamente la propria libertà.

4.° Quando la volontà ha cominciato a far

(1) Ciò nasce per l'unità del soggetto che sente, e del soggetto che vuole. Lo stimolo sensibile opera sul soggetto sensitivo; ma questo soggetto sensitivo è anche intellettuale, e quindi egli poi muove la volontà per soddisfare agli stimoli anche del senso corporeo.

luogo a delle ragioni contrarie alla cognizione diretta, ragioni finte e quindi false; ella ha cominciato con ciò stesso a legarsi, ha cominciato a perdere dannosamente della sua libertà. Non può ella più così agevolmente come prima assentire e accomodarsi alla verità, finchè gli restano innanzi delle ragioni di utilità ingannevole, contrarie ad essa.

5.^o La volontà anche incontro a queste ragioni false, ch' ella ha rese a se stessa più o meno forti, ritiene un potere col quale può diminuirne la forza ch'ella stessa ha loro dato, a condizione però di una certa successione di sforzi, e di un certo tempo, giacchè è condizionata al tempo la sua operazione.

CAPITOLO VI.

DELLE POTENZE CHE CONCORRONO ALL' ATTO MORALE

ARTICOLO I.

POTENZE MORALI PER PARTECIPAZIONE
E POTENZA MORALE PER SÈ

Quello che abbiamo detto innanzi dimostra, che v'hanno due specie di potenze morali: altre morali per sè, altre morali per partecipazione.

La potenza che si può dire per sè morale è quella che presiede al giudizio pratico; le potenze

morali per partecipazione sono quelle che presiedono agli affetti, ed alle azioni esterne.

Le azioni esterne morali suppongono la potenza d'operare all'esterno; e questa diventa una potenza morale quando è mossa dall'affetto morale.

L'affetto morale suppone la potenza degli affetti: e questa diventa una potenza morale quando è mossa dalla stima pratica.

La potenza della stima pratica, o sia del giudizio non diventa morale, ma è propriamente la potenza morale per se stessa. Veggiamo quali potenze abbiano relazione colla potenza che al giudizio pratico presiede.

ARTICOLO II.

INTELLETTO MORALE

Lo spirito in quanto vede l'essere si dice fornito d'intelletto.

Ma ove si consideri quest'essere nel suo uso di servirci di legge morale, può acconciamente chiamarsi intelletto morale.

L'intelletto morale adunque è la potenza della prima legge morale.

ARTICOLO III.

RAGIONE MORALE

La ragione è la facoltà di applicar l'essere, e quindi di rendere intellettive le percezioni, di staccarne le idee, d'integrarle, di congiungerle in giudizi e in raziocini.

La potenza adunque di applicar l'essere in quanto è legge morale si può chiamare ragione morale.

La ragione morale adunque è quella potenza che forma le percezioni e le idee, considerate queste come altrettante leggi morali: quella potenza che deduce quindi le leggi minori dalla legge prima ed universale, e che definisce quali sieno le azioni giuste e quali le ingiuste: in una parola la ragione morale è la potenza de' giudizi morali.

ARTICOLO IV.

RAGIONE EUDEMONOLOGICA

La ragione si chiama eudemonologica in quanto essa ragiona sopra ciò che riguarda la nostra felicità; o sia ella è la potenza di applicar l'essere considerato come regola, dietro cui giudicare del nostro bene proprio soggettivo.

ARTICOLO V.

RAGIONE PRATICA

La ragione pratica finalmente è quella efficacia della riflessione volontaria per la quale noi formiamo la stima prevalente per un oggetto, e in conseguenza per qualche azione che lo riguarda: cioè quella stima, dietro alla quale immediatamente sorge l'amore prevalente, che pure è seguito dalla operazione esterna (1).

(1) Una sola è la facoltà dell' intelletto, ed una sola è la facoltà della ragione. Tuttavia queste facoltà hanno diverse funzioni, e per brevità e semplicità di parlare si sogliono quelle facoltà generali dividere secondo queste varie loro funzioni in altrettante facoltà speciali a quelle subordinate, e in quelle contenute. Così in vece di adoperare questa frase incomoda « la ragione in quanto giudica delle cose morali » si suol abbreviare e dire semplicemente « la ragione morale ».

Convien aver questo presente per non cadere in errore formando più facoltà realmente distinte d'una facoltà sola. In questo errore cadde Kant, come ho già osservato negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. I, facc. 116 (Milano 1827), formando della *ragione pratica* più tosto un cotai istinto di suo genere, che una vera ragione. Di questo equivoco che si trova nel Kantiano sistema, e che è in esso cagione di molte illusioni può essere stata cagione la confusione che comunemente si fa della *ragione pratica* colla *ragione morale*, e che io mi do cura di separare diligentemente. La ragione pratica è intimamente congiunta all'amore, che è l'istinto della natura intellettuale; e quindi era facile pigliare questo istinto per la *ragione pratica* a lui prossima; sebbene istinto e ragione sieno cose essenzialmente diverse. Chi avrà meditate le opere di Kant sentirà di quanta importanza sia questa osservazione, e com' essa conduca a trovare dove

Questa potenza nel formare la stima prevalente, o il giudizio pratico, in cui l'affetto per così dire si appoggia come in suo fondamento, ora dà la prevalenza a delle ragioni morali, ora dà la prevalenza a delle ragioni puramente eudemonologiche: questa potenza è giudice, e mette a calcolo l'una e l'altra specie di ragioni, cioè le morali e le eudemonologiche; e il risultato del calcolo che fa di ambedue queste specie di ragioni, è appunto il giudizio pratico, la stima pratica, attiva e motrice degli affetti.

La *ragione pratica* adunque siede quasi arbitra fra l'*utilità* e l'*onestà* delle azioni, e giudica ciò che all'istante sia meglio a noi di fare; il qual giudizio sopra ciò che a noi convenga meglio di fare al presente è desunto tanto da ragioni morali, quanto da ragioni eudemonologiche, o pure si fonda ora sulle prime ed ora sulle seconde. Nella *ragion pratica* adunque si comprendono ambedue le ragioni etica ed eudemonologica, le quali sono entrambi teoretiche o speculative, e si riducono alla pratica appunto con una funzione propria dello spirito che costituisce la *ragion pratica* propriamente detta; il che avviene quando l'uomo è già in procinto d'operare, e gli si rappresentano tanto i motivi

giacciono i sofismi coi quali egli vuol riparare all'insufficienza della sua ragion teoretica.

morali, quanto i motivi eudemonologici, ed egli li raccoglie, li confronta, loro aggiunge peso, e bilancia questo peso che gli ha aggiunto, e finalmente pronunzia internamente quel giudizio, a cui tien dietro immediatamente l'affetto e l'azione come un effetto tien dietro alla sua causa, o come un frutto spunta fuori da un ramicello. Questi ultimi giudicj pertanto che precedono immediatamente alle azioni dell'uomo, sono quelli che veramente pratici si posson chiamare, distinguendoli dagli speculativi, e la facoltà che a loro presiede, dicesi ragione pratica.

ARTICOLO VI.

LA RAGIONE MORALE È IL FONTE DELLE LEGGI
ALLA PRIMA SUBORDINATE

I giudizj che fa la ragion morale sono le leggi minori, che nella prima e suprema legge, come le specie nel genere, si contengono.

A ragione d'esempio, quando io giudico che la natura ragionevole è degna di rispetto sì fattamente, ch' io non potrei considerarla siccome un puro mezzo a' miei fini, senza offendere la sua dignità, perchè anch' essa ha in sè ciò che è fine per se medesimo; allora io fo un giudizio della ragion morale. La ragion morale fa questo giudizio coll' idea dell' essere; poichè con questa norma dell' essere misura, per così

dire, gli esseri sussistenti, calcola i gradi, i modi, la quantità dell'essere; quindi rileva che l'essere intelligente è di tal modo e natura, che ha in sè la sopra toccata eccellenza, la quale il mette in cima di tutti gli altri enti non intelligenti, che hanno un ordine a lui come di mezzi, e non viceversa.

Ora questo giudizio della ragione morale si cangia ben presto in un decreto; in una legge morale; purchè si consideri nella sua forza di obbligare che manifesta. Mettiamolo in una formola, e sentiremo tosto la verità di questa affermazione: « l'essere intelligente ha in sè la natura di fine, « e quindi dee essere riconosciuto come tale ».

ARTICOLO VII.

DEFINIZIONE DELLA COSCIENZA MORALE

Se io formo un giudizio pratico su de' motivi eudemonologici e non morali, io pecco, e seguono a quel giudizio degli affetti, e delle azioni immorali.

Ma nello stesso tempo che io in tal modo pecco, sono conscio a me stesso di peccare, e ne provo una interna amarezza. E donde ho io questa consapevolezza? che cosa è questa consapevolezza, questa coscienza?

Io sono consapevole di peccare, perchè sento la forza della legge, cioè della cognizione diretta

che è in me legge, ed alla quale io non ho assentito di buona voglia, come doveva, anzi la ho violata. Io giudico adunque me stesso, giudico, che quel giudizio pratico è stato iniquo ed immorale: questo giudizio di me è ciò che io chiamo *coscienza morale*.

Non è dunque la *coscienza morale*, secondo la mia maniera di parlare, che conviene con quella del popolo, un *giudizio pratico*: ma è « un giudizio speculativo sulla moralità del mio « giudizio pratico ».

Io debbo operare secondo coscienza, si dice comunemente: e che cosa vuol dir ciò? se non che io debbo stimare e giudicar le cose per quel che valgono, amarle in proporzione, e quindi operare secondo questo ben ordinato amore? La coscienza dunque non è il giudizio pratico: ma è un giudizio speculativo e morale, che determina come dee essere il giudizio pratico.

Di che avviene, che un tal giudizio non solo accompagna, ma anche precede il giudizio pratico, e intima come dee esser fatto: ed ancora sussegue al giudizio pratico, ed approva o rimprovera il giudizio pratico che s'è fatto: quindi si suol distinguere la coscienza in *antecedente*, *concomitante* e *conseguente*.

Io credo che questa chiara definizione della coscienza possa essere non poco atta a dileguare molti equivoci, che spargono della oscurità, e della incertezza ne' trattati di morale.

CAPITOLO VII.

DEI DUE ELEMENTI DELL' ATTO MORALE

ARTICOLO I.

LA LEGGE E LA VOLONTÀ DUE ELEMENTI DELL' ATTO MORALE

Da tutto ciò che fu detto, si trae che l'atto morale risulta da due elementi cioè 1.º dalla *legge*, e 2.º dalla *volontà*, che si uniforma alla legge.

La legge morale è la cognizione diretta delle cose, cioè le idee delle cose, delle quali idee la prima è quella dell'essere in universale forma di tutte l'altre, che perciò è altresì la prima legge, e la forma di tutte le leggi.

La volontà si uniforma alla legge con un atto di volontaria riflessione col quale riconosce le cose come stanno nella cognizione diretta nè più nè meno: il qual riconoscimento volontario è un giudizio, una stima che si fa delle cose proporzionata al loro vero valore, senz'alterazione alcuna arbitraria, compiacendoci noi in tale atto di tutti i pregi che nelle cose sono, ed a loro arrendendoci di buon grado, acconsentendo in somma, senza ripugnanza nè resistenza, alla verità. Dalla quale stima verace sgorga un piacere puro, che è il piacere della verità; piacere che dà origine ad un amore ragionevole, ad un amore di tutte le

cose senza esclusione alcuna secondo il loro merito. In conseguenza di quell' amore l' uomo poi opera esternamente, ed opera con rettitudine se quell' amore è retto ed ordinato.

Il perchè, se di questi due elementi si forma l'atto morale, conviene che chi scrive un trattato di Etica studi diligentemente queste due parti deducendo da questo doppio principio tutta la morale disciplina.

E io credo, che non debba essere inutile, se noi ne facciamo qualche cenno di simigliante deduzione, e dico solo qualche cenno, perchè non è mio intendimento distendere con questo libretto un trattato di Etica; ma indicare i fondamenti di questa maestra della vita.

ARTICOLO II.

DELL' IMPUTABILITÀ' DELLE AZIONI

Le azioni morali s'imputano al suo autore, cioè si reputano a sua lode o a suo biasimo.

Questa imputazione è maggiore in ragione de' due elementi sopra indicati; cioè quanto è più grave la legge, e quanto più concorre l'efficacia della volontà nell'atto buono o reo.

L'efficacia della volontà si misura tanto dal grado della intensione col quale la volontà si trae all'atto, come dal grado di libertà ch'ella gode in facendolo.

ARTICOLO III.

DISTINZIONE FRA IL PECCATO E LA COLPA

L'azione mala ha quindi due rispetti, l'uno alla *legge* che viene violata: l'altro alla *libera volontà* che la viola. E di qui la distinzione che fa s. Tommaso fra il peccato e la colpa.

Il santo Dottore fa consistere la nozione del peccato in un atto della volontà che declina dalla legge: e mette all'incontro la nozione della colpa nell'essere questa volontà libera. Poichè se la volontà declina dalla legge necessariamente e non liberamente, questo suo atto è bensì un atto immorale, e in questo senso un peccato, perchè ci sono tutte le due condizioni per esser tale, cioè la volontà e la legge: ma non può essere imputato a colpa perchè non fu libera la volontà dell'uomo che lo commise. Udiamo le parole stesse del santo Dottore

« Come la nozione di male è più estesa che
 « quella di peccato, così la nozione di peccato
 « è più estesa che quella di colpa. Perciocchè un
 « atto si dice colpevole o lodevole per questo,
 « che viene imputato a chi lo fa. Conciossiachè
 « lodare o incolpare non vuol dir altro, se non
 « imputare ad alcuno la bontà o la malizia della
 « sua azione. Ed allora l'atto s'imputa a chi lo
 « fa, quando quell'atto è in poter suo per cotal
 « modo ch'egli abbia la signoria del suo atto:

« il che s' avvera in tutti gli atti volontari (1),
 « poichè per la volontà l'uomo ha la signoria della
 « sua azione — Laonde rimane che il bene ed
 « il male ne' soli atti volontari (*liberi*) ha ra-
 « gione di lode e di colpa: e in questi atti per-
 « ciò il male, il peccato, e la colpa sono la cosa
 « medesima (2) ».

ARTICOLO IV.

DELLA BONTÀ MORALE DEL PRODURRE,
 E DELLA BONTÀ MORALE DEL PERFEZIONARE

Abbiamo veduto avervi due maniere di bene, il bene sostanziale e il bene di perfezione. Se questi beni sono l'opera d'una volontà sono beni morali, giacchè il bene si chiama morale da quel punto che è il prodotto di una volontà: quindi v'avrà nel soggetto volente una bontà, che chiamerò del produrre, ed una bontà, che chiamerò di perfezionare.

(1) Parla il s. Dottore d'una volontà libera come mostra il contesto.

(2) *Sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis quod imputatur agenti e nihil enim est aliud laudari vel culpari quam imputari alicui malitiam sui actus; tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus voluntariis; quia per voluntatem homo dominium sui actus habet. — Unde relinquitur quod bonum, vel malum in solis actibus voluntariis contruit rationem laudis vel culpæ: in quibus idem est malum, peccatum, et culpa. S. I. II. Q. XXI, art. II.*

Queste due bontà morali sono però d'un' indole molto fra loro diversa. Nella produzione del bene sostanziale, non preesiste nessun essere reale, non preesiste che la possibilità, l'idea di quell'essere, che viene prodotto.

Nella produzione all'incontro del bene di perfezione preesiste quell'essere verso cui si esercita l'atto di bontà, un essere reale, termine della volontà e dell'amore.

Un essere possibile non essendo che un'idea, ed in se stesso essendo un nulla, non può rendersi termine della volontà in se stesso: egli non è che la legge, la norma, la misura, col mezzo della quale si può conoscere, giudicare, misurare l'essere sussistente: verso quest'ultimo solamente la volontà si porta, in questo come in suo scopo finisce il giudizio pratico della volontà.

Di qui si vede, che l'essere possibile senza corrispondenza di un essere sussistente, non può indurre obbligazione morale, nè egli solo può dar luogo ad un giudizio morale: conciossiachè al giudizio sono sempre necessari due elementi, cioè il mezzo con cui si giudica, che è l'essere possibile, e la cosa che si giudica, che è l'essere sussistente.

Verso le cose adunque meramente possibili nessuna obbligazione può esistere; nessuno può esser tenuto di produrle; e in questo consiste la libertà morale.

Quindi egli è evidente, che il creatore non è tratto da una necessità morale a dare esistenza alla sua creatura: perciocchè questa, prima ancora d' esistere non può esiger nulla dal creatore.

Egli è ancora evidente che l'uomo non è in una necessità morale di generare degli altri uomini, i quali fino che ancora non sono, non possono formar l'oggetto di alcun dovere, se pure non si vogliono supporre de' doveri verso delle vane creazioni della fantasia.

In una parola, l'assenza del bene sostanziale non è male nè bene, è una semplice negazione e non una privazione: e la negazione non suppone alcuna azione che la produca, e quindi nessuno autore morale della medesima.

ARTICOLO V.

DELLA GRATITUDINE

Ma sebbene la produzione del bene di esistenza non nasca da alcuna necessità morale; tuttavia quando un essere intelligente viene prodotto, egli allora dall'istante che è, è bene a se stesso; e quindi egli dee esser grato a chi è stato causa volontaria del bene ch'egli ha dell'esistere.

Si cercherà forse come ciò si lega co' nostri principj? che cosa sia la gratitudine? come nasca in noi un simigliante dovere?

La gratitudine è un sentimento misto di più affetti, che non è così facile di analizzare; tutta-

via mi confido di dirne quanto basti a conoscere come questi affetti costituiscano la materia di un dovere morale.

Io amo me stesso, io sono un bene a me stesso: nulla in ciò ancora di morale: è questo un istinto, un bene soggettivo. Tuttavia io so di esistere non per me stesso, ma per volontà di un altro essere che m'ha dato l'esistenza. L'amore che ho verso me stesso, verso la mia esistenza si spinge naturalmente verso la causa che mi ha prodotto, e la considero come buona a me, perchè origine del mio bene, e quindi amo anche lei, perchè ogni cosa che si stima buona, si ama.

Questo natural sentimento è conforme alla verità, poichè è vero ch'io sia bene a me stesso, e che la causa che mi ha prodotto sia buona relativamente a me: dunque io debbo giudicarla, e stimarla tale, perch'io la percepisco, ed è tale effettivamente.

Quinci nasce questa conseguenza, che quegli, che crea, o quegli che genera non diventa col l'atto del creare, o del generare migliore in se stesso; poichè egli nell'operare non ha alcuna legge morale che approvi o disapprovi il fare o non fare quell'atto, non avendovi altra leggesse non l'essere sussistente da noi percepito: mancava perciò l'uno de' due elementi necessari all'atto propriamente morale: egli fu dunque un atto di pura volontà, un atto perfettamente libero in quanto al fare o non fare. Ma ciò non di meno dopo

creato o generato l'essere intelligente, quella sua cagione acquistò una nuova bontà relativa a quest'essere: una relazione di bontà, che senza immutare lo stato morale dell'operante produce però un dovere nell'essere che ha ricevuto l'esistenza.

Ancora una osservazione sopra gli affetti compresi nel sentimento di gratitudine. Questo sentimento nasce dal conoscere che fa l'uomo di avere ricevuto de' beni, d'essere stato beneficato. Ora il ricevere de' beni, non mette alcuna dignità morale in chi li riceve: perchè non è avvenuto, che un aumento di bene soggettivo. E se i beni dati sono beni di perfezione, in tal caso la dignità morale è tutta dalla parte di chi li dà, essendo que' beni oggettivi verso chi li produce, e non verso chi li riceve, pel quale sono soggettivi.

Ora l'uomo nato per la virtù, fornito della coscienza di doversi sollevare al bene morale, dee risentire nel beneficio, s'egli non è depravato, due affetti ad un tempo nobili e dignitosi, suggeriti appunto da quella ragione che parla in lui un linguaggio tutto disinteressato e generoso. Il primo di questi due affetti dee essere di stima e di amore verso la dignità morale del suo benefattore, e questo dee esser naturalmente un affetto lieto e pieno di gaudio, se la mala volontà nol combatte, ma l'asseconda; l'altro dee essere il senso di una cotal verecondia nel considerare di avere ricevuto, anzichè dato; il

qual senso se è consentito dalla volontà, e non da lei oppugnato si manifesta in una umiliazione di se stesso con un mite rincrescimento interiore, tanto più degno di approvazione e di lode, quanto è più voluto con abbandono dalla volontà, perchè è giusto e conforme al vero stato del beneficato; sebbene all'amor proprio, a questo amore privo di nobiltà, contrario.

L'azione della volontà può secondare questi giusti affetti e ragionevoli, che nascono spontanei dalle idee di beneficatore, e di beneficato (cognizione diretta), ed in tal caso l'uomo esercita nella sua pienezza questa cara virtù della gratitudine: l'azione della volontà può anche contrariare a que' doverosi affetti, e in tal caso l'uomo pecca in varj modi contro a questa bella sua obbligazione.

È la mala volontà che non vuole soffrire la umiliazione nè pur giusta, e doverosa, che spinge alcuni a nascondere i benefizj ricevuti, a riguardarli come pesi insopportabili, a mettere ogni cura per dimenticarli, per impiccolirli a se medesimi: è la mala volontà di alcuni quella, che fa sì, che i benefici e loro fatti sieno il torto imperdonabile de' loro benefattori cui disconoscono, e invidiano la lode, che non vogliono dar loro e che pure è a loro soli ragionevolmente dovuta. E perchè in questo sdegnoso e superbo vizio di ingratitudine v'ha un cotal pensiero d'altezza morale, il pensiero cioè che stima il merito di

chi fa il beneficio, e non di chi lo riceve; per questo la razza d'ingrati di cui parliamo suol menare un vanto orgoglioso della sua stessa ingratitudine: non accorgendosi che se il ricevere il beneficio non ha nulla che appartenga a moral dignità, il non riconoscere però il proprio umile stato, ove il beneficio si riceve, è una moral turpitudine, perchè è una ingiustizia manifesta.

ARTICOLO VI.

DELLA MORALE BONTÀ DEL PERFEZIONARE

Ripetiamolo: percepite le cose, e tratte dalle percezioni le idee, dipende dalla nostra volontà il riconoscerle, e compiacersene, o no. Nel primo caso la volontà è buona, nel secondo ella è mala.

Ove la volontà riconosca i pregi delle cose percepite e se ne compiaccia, nasce nel soggetto volente la nobile dilettazione del bene, ed ivi s'inizia l'amore: ove la volontà ricalcitri e contrafaccia a se stessa le cose, ella soffre una tristezza, ed ivi è il principio dell'odio.

Ma la volontà buona che riconosce con veracità, e tripudia ne' pregi delle cose, o più propriamente delle persone, può fare il suo atto di riconoscimento e di gaudio con maggiore e minore espansione, pienezza, efficacia. Fin dove adunque arriva il dovere, l'obbligazione morale? e dove comincia il consiglio, il bene di sopra erogazione? vi può essere eccesso in quell'atto,

col quale la volontà si trasporta all'amore degli esseri intelligenti?

Io rispondo, che l'essere è per se medesimo infinitamente amabile, e quindi, che quando si parla dell'essere come tale, non può porsi alcun limite all'efficacia della volontà che si porta verso di lui, che riconosce i suoi pregi illimitati, infiniti. L'aumento adunque indefinito de' gradi di efficacia della volontà che aderisce e si compiace dell'essere, l'aumento indefinito de' gradi dell'amore non è che una scala progressiva di un indefinito perfezionamento dell'essere morale, il quale può ascendere continuamente nella morale eccellenza, senza che sia giammai pervenuto al sommo di questa ascensione che mette nell'infinito.

Ma se non vi può averè eccesso alcuno ne' gradi d'efficacia colla quale la volontà cerca l'essere, e in lui tripudia; ove dunque sta il vizio della volontà, ove sta la sua immoralità? Nel *disordine* col quale si ama l'essere stesso.

Fu già detto, che l'ordine è intrinseco all'essere; che chi ama l'essere ama necessariamente secondo l'ordine dell'essere: che chi ama disordinatamente non ama, ma veramente odia l'essere. E in vero così è. Se io, a ragione d'esempio, amassi più le cose, che le persone, odierci l'essere. Poichè in primo luogo torrei colla mia stima alle persone quella parte di essere, che le innalza senza modo sopra le cose, questa parte di essere

lunghi da riconoscerla, io l'annullerei nel mio pensiero riflesso, e volontario, il che è un distruggerla col mio volere, un odiarla. Ancora, io darei alle cose una parte di essere che non hanno, mettendole sopra le persone; e in tal caso non è l'essere veramente che amerei; ma in luogo dell'essere una mia finzione vana, una illusione, un bel nulla, e l'amore del nulla, l'amore del falso essere inchiude l'odio dell'essere reale, dal quale si fugge per racchiudersi in una larva vanissima.

Ciò adunque che è intrinsecamente ripugnante, e contrario alla verità ed alla virtù è il violare colla nostra stima e col nostro amore l'ordine dell'essere; e quindi ciò che è di dovere, ciò che è di obbligazione si è, che nella nostra stima ed amore non ci sia sproporzione, ma quella proporzione, che all'ordine dell'essere perfettamente risponde.

Di qui possiamo tirare la linea di confine fra ciò che è obbligazione, e ciò che è una bontà morale non obbligata.

L'obbligazione s'estende fino ad imporci di distribuire la nostra stima, e il nostro amore proporzionalmente secondo l'ordine dell'essere: di non anteporre ciò che va posposto, e non posporre ciò che va anteposto: più oltre non si estende; ella non procede a determinare i gradi di stima e di amore che noi diamo agli esseri.

I gradi di stima e di amore, che noi diamo agli esseri, supposta la proporzione o sia l'or-

dine in essi, possono esser maggiori o minori a nostro arbitrio: e quanto è maggiore la stima, e l'amore ordinato, tanto è maggiore la bontà morale di chi la possiede. Rimane adunque un amplissimo campo alla bontà morale libera e spontanea; alla perfezione morale. Possono molti uomini eseguir tutti perfettamente i loro doveri, conservando l'ordine ne' loro giudizi, ne' loro affetti, nelle loro azioni; e tuttavia gli uni essere infinitamente più perfetti, più eccellenti degli altri perchè più forte è la loro volontà, più intensa la sua azione, perchè con questa azione si congiungono più intimamente coll'essere, se ne compiacciono, se ne rallegrano, ne gustano quasi direi più avidamente, l'amano di più.

ARTICOLO VII.

DE' DOVERI A' QUALI CORRISPONDE UN DIRITTO NEGLI UOMINI
VERSO CUI IMMEDIATAMENTE S'ESERCITANO

Noi dobbiamo amare gli uomini secondo l'ordine: questa è l'espressione che racchiude tutti i doveri morali che abbiamo verso i nostri simili.

Non è però, che se a noi viene imposto questo dovere essi abbiano altresì il diritto al nostro amore in istretto senso, e possano pretenderlo come cosa *propria*: i padroni del nostro amore siamo noi, e noi non ne dobbiamo render conto che alla legge, al legislatore supremo nel quale è la legge. Possono bensì gli uomini lamentarsi,

se noi gli odiamo, perchè questa è un'ingiustizia, che ha essi appunto per iscopo: ma non si toglie loro tuttavia con questo odio una loro vera *proprietà*: poichè il mio amore non è di loro proprietà: e non sono essi propriamente, ma sì è la forza della legge che me lo impone.

La parola diritto, come io qui la prendo, è la proprietà di ciascuno. Una cosa di mio diritto è il medesimo che il dire una cosa mia. Ora se io invado una cosa altrui, la rubo, la guasto; in tal caso io faccio un danno altrui, io ledo un altrui diritto.

I doveri adunque verso gli uomini miei simili, a quali corrisponde in essi un vero diritto, sono compresi nella formola « non fare danno al tuo « simile ». Hanno diritto gli uomini solamente a questo, che loro non sia fatto danno, che non sia levata loro qualche cosa di cui sono i padroni, a' più non hanno alcun diritto, nel senso definito.

L'aver diritto trae seco la conseguenza di potersi schermire, e difendere colla forza contro colui che vuol metter mano in qualche cosa che loro appartiene, vuole arrecar loro qualche danno. Contro l'odio, fino che resta occulto dentro del cuore non possono schermirsi: e quindi l'amore e l'odio non sono materia di vero diritto.

I diritti degli uomini adunque rispondono a dei doveri negativi o proibitivi: oltre a' quali doveri proibitivi ve n'hanno poi dei positivi, sic-

come quello dell'amore del prossimo, che non può essere mai proprietà altrui.

Non è adunque il diritto dell'uomo, che produce il dovere, è la legge che intima il dovere: fra questi doveri poi ve n'hanno di quelli, che d'una parte proibiscono fare danno al prossimo, e dall'altra la legge stessa permette al prossimo di riparare al suo danno, il che è quanto dire, che gli dà diritto su quella cosa.

I doveri verso gli uomini a' quali corrisponde in essi de' diritti, si chiamano doveri di *giustizia* (1), gli altri sogliono chiamarsi doveri di *carità*.

ARTICOLO VIII.

DEI DOVERI VERSO SE STESSO.

Iddio e l'uomo, ecco gli oggetti della morale, che tutta ha per oggetto il bene degli esseri intelligenti (2).

Noi abbiamo veduto, che l'intima natura della morale esclude il soggetto come tale, cioè a dire che l'atto morale non è tale perchè riguardi me, perchè sia a me piacevole: ma è tale perchè è conforme alla verità (cognizione diretta), a questa verità che non tiene la sua efficacia da alcuna persona umana, ma l'ha in sè stessa, a

(1) Qui la parola *giustizia* è presa in un senso stretto: questa giustizia è il fondamento del ius civile.

(2) Iddio riconosciuto dalla volontaria riflessione è il principio dell'adorazione e di tutti gli atti religiosi.

questa verità che ci si presenta come essenzialmente impersonale.

Ora questa osservazione importante esclude ella forse i doveri verso sè stesso? Distinguo: esclude i doveri verso sè stesso, ove s'intenda con ciò, che non vi possono essere doveri, i quali sieno prodotti direttamente dall'IO; i quali sieno emanazioni di questo sentimento. Ma dopo di ciò, anch'io sono un uomo, anch'io sono un essere intelligente, anch'io sono oggetto alla contemplazione della mia propria mente: anche verso quest'oggetto adunque della mia mente, io debbo tutto ciò che debbo alla natura umana. Non vanno adunque i doveri verso me stesso in una categoria diversa da quella, nella quale stanno i doveri verso tutti gli altri uomini: ed è la filosofia moderna de' sensi, la vile filosofia del piacere, che ha invaso e rovinato il mondo quella, che de' doveri verso sè stesso ha fatto una categoria a parte, n'ha fatto la prima e più rilevante classe de' doveri, e finalmente la classe universale, l'unica classe.

Ma non v'ha dunque nessuna differenza fra i doveri verso me stesso, e i doveri, che ho verso i miei simili? Nessuna primitiva, essenziale, intrinseca: interviene bensì in questi doveri verso me stesso una circostanza particolare, ed è la seguente.

La morale mi dice, che debbo volere il bene della natura umana, ovunque io la trovi, sia

in me, sia in altrui: questa è la legge comune; senza eccezione, nè preminenza: tanto ella vale per me, quanto per tutti gli altri uomini. Ma dopo di ciò, come conosco io il bene della natura umana? come conosco io le esigenze di questa natura? come posso sapere ciò, che a questa natura giova o nuoce, piace o dispiace?

Io non posso sapere tutto questo da altri fuori che da me stesso. Questo mi è reso cognito dal sentimento di me stesso; l'IO, le sue modificazioni, le sue sensazioni, i suoi piaceri, i suoi dolori, i suoi istinti, le sue ripugnanze, sono quelle sperienze, che mi fanno conoscere ciò che succede ne' miei simili, ciò che alla natura umana è bene; ciò che ad essa è male, ciò ch'ella appetisce, ciò che rifiuta, ciò a cui le forze di questa natura tendono, come in lor perfezione, ciò da cui rifuggono, come da loro distruzione. L'idea dell'uomo (cognizione diretta), che mi serve di regola a sapere qual bene debbo desiderargli e volergli, io la attingo da me, dal sentimento fondamentale (1) o sostanziale; conciossiachè è il solo senso quello, che percepisce le sussistenze, dalle quali percezioni si traggono le idee. Il soggetto dunque, che non è che un senso, il soggetto IO, non fa che darmi l'idea, l'esemplare, e quindi la regola secondo la quale io debbo

(1) La dottrina del sentimento fondamentale è espressa nel *N. Saggio* Vol. III.

trattare gli altri uomini, gli uomini in generale; ed è sotto questo aspetto, che il soggetto IO, comparisce ne' divini precetti della carità, i quali non si dividono in tre, ma sono due soli, e dicono: « Amerai il Signore Dio tuo di tutto il « cuor tuo, e in tutta l'anima tua, e in tutta « la mente tua: questo è il massimo e primo « precetto. Il secondo poi è simile a questo: « amerai il prossimo tuo COME TE STESSO ». E perchè nessuno creda, che v'abbia qualche cos'altro dopo questi due precetti, il divino legislatore soggiunse tosto espressamente. « In questi « due precetti tutta quanta la legge pende, ed i « profeti (1) ». Il *te stesso* adunque non entra in que' precetti, che come l'esemplare sul quale dobbiamo amare gli uomini; non costituisce un terzo precetto; perchè il *te stesso* esprime il soggetto da cui non emana alcuna legge morale, e onde ci viene solo la cognizione dell'uomo, e de' suoi bisogni, giacchè nulla sapremmo della natura umana e de' bisogni altrui, se non avessimo avuto la percezione di noi medesimi, l'esperienza di ciò che accade in noi.

Dissi che la legge che ci comanda di rispettare come fine l'umana natura non ha differenza essenziale ed estrinseca, applicata a noi, ed applicata agli altri uomini: v'ha però una differenza accidentale nel modo di eseguirla, la quale non è tut-

(1) Matt. XXII.

tavia pur essa una eccezione, una legge di preminenza, un privilegio che si arroghi il soggetto come tale. Questa differenza accidentale ed estrinseca nell'esecuzione della legge di rispettare la natura umana è la seguente. Io posso avere più o meno occasione di mettere in pratica una legge: io posso essere più o meno aiutato e sollecitato dal sentimento, dal mio proprio istinto all'esecuzione fedele di tutto ciò che m'impone una legge: io posso avere occasione di eseguirla più pienamente, in maggiore estensione. Tutto ciò si avvera della legge indicata riguardante la natura umana, quando ella si applica a me, a differenza d'allora quando si applica a' miei simili.

In quanto a me stesso, io ho una inclinazione, un interesse, il massimo interesse, una necessità di eseguirla, o almeno una necessità di non violarla intieramente: ciò torrà la mia libertà che è uno degli elementi del merito, diminuirà quindi o anche torrà il merito nell'esecuzione del dovere, ma resta però egualmente fermo il dovere, egualmente questo dovere mi comanda: e dove io lo violassi, rimarrei tanto più colpevole, quant'era per me più facile il non violarlo, anzi il violarlo stesso difficile. Di più, io sono sempre con me stesso, ma non sono già sempre co' miei simili: e quindi in me posso più frequentemente rispettare la natura umana attualmente, che in altrui. Finalmente conoscendo tutti i bisogni della mia natura, posso più estesa-

mente praticare verso di me la legge di cui si tratta. Queste tre circostanze unite insieme formano un'indole speciale di dovere verso me stesso, sembrando da quelle che a me la natura desse una speciale incumbenza di giovare a me stesso: dovere speciale dico, ove si consideri l'intenzione della natura, e del creatore, e si eserciti questo dovere verso se stesso per l'alto fine di ubbidire alle disposizioni dell'essere che ha fatte tutte le cose. È dunque da una legge più alta, e non da un odioso privilegio a mio favore, che nasce una certa accidentale differenza fra l'applicare a me, e l'applicare altrui la legge del rispettare la natura umana: da una legge espressa anche ne' precetti evangelici della carità, in questa dichiarazione divina della legge naturale, colla parola PROSSIMO; giacchè nessuno è più prossimo a sè di se stesso; colla quale parola PROSSIMO viene regolata l'esecuzione di quella legge universale in modo conforme alle intenzioni della natura, e di Dio.

Proporrò ancora un'altra riflessione, che varrà forse a illustrare più vivamente questa grande parola evangelica di PROSSIMO.

Il bisogno o le esigenze della natura umana o sono comuni, o particolari. Le esigenze comuni sono quelle che l'uomo ha sempre, le esigenze particolari sono quelle che l'uomo ha in conseguenza di qualche sua accidentale relazione. L'esigenza del cibo a ragione d'esempio è comune, e co-

stante, l'esigenza che ha un padre di amare i suoi figliuoli nasce dalla particolare relazione di genitore e di figlio. Ora la legge morale ci conduce a volere tutto il bene possibile all'uomo, ci conduce a soddisfare, se per noi si può, a tutte le esigenze di questa natura: questa natura lo chiede da noi, e questa richiesta è appunto l'obbligazione morale. Egli è evidente adunque, che un padre è obbligato a secondare l'amore che la natura gli ha infuso verso i suoi figliuoli: la cura de' figliuoli è quindi un dovere che esercita il padre verso se stesso: ma più veramente direbbesi verso la natura umana, quale in se stesso la trova, con quella relazione di paternità. Non è dunque l'istinto soggettivo che il porta ad amare e coltivare i suoi figliuoli, una cosa stessa col dovere, no; è la ragionevolezza di questo istinto, che rende dovere nell'uomo ciò che senza la ragione rimarrebbe un puro istinto, come rimane ne' bruti. E che vuol dire la ragionevolezza di questo istinto? vuol dire quella necessità di ragione, per la quale la natura umana da noi percepita colla nostra intelligenza vuol essere riconosciuta per quello che è, e quindi per quello ch'ella merita, amata: (poichè se noi la rispettiamo le vogliamo anche tutto il bene possibile). Ed ora poichè questa natura, ove sia nella condizione di padre, appetisce l'amare il figlio, e quindi l'amore del figlio è un bene per lei; per-

ciò si dee secondare questa sua inclinazione naturale, questa sua particolare esigenza, si dee volerli questo suo bene. Il padre adunque dee amare i figliuoli, ma non per un principio soggettivo, non perchè sono suoi, per un privilegio in suo favore: ma per un principio generale, per una legge comune; perchè egli è padre, perchè quelli sono figli; perchè questo amore non è a lui bene in particolare, ma è bene all'umana natura che si dee rispettare, ed amare. Tutto ciò che non nasce da questo grande principio, tutto ciò che è di più o di meno, non è dovere, sarà istinto naturale, ma non ha ancora nulla che fare colla moralità.

Il padre adunque vede ne' suoi figliuoli degli uomini, ed egli sotto questo aspetto dee ad essi ciò che dee a tutti gli altri uomini.

Ma il padre oltre aver la natura di uomo, ha la qualità di padre: in questa qualità egli dee a se stesso l'amore, la cura, l'educazione dei figliuoli; egli la deve a quella riverenza che è tenuto dare alla natura umana, in quella circostanza di padre nella quale questa natura si trova appunto in lui.

Questo dovere di amare e aver cura de' figliuoli viene confermato poi e sanzionato da un altro dovere superiore, quale è quello di ubbidire alla divina provvidenza nella esecuzione di quella incumbenza, per così dire, ch'egli ha dalla medesima ricevuto.

I figliuoli adunque non hanno altri diritti, che quel dell'uomo verso i genitori; ma i genitori debbono a se stessi, ed a Dio la cura de' figliuoli.

In questo modo entra, quasi direbbesi, nella legge l'istinto soggettivo; e di qui si vede quale sia la natura dei doveri verso noi stessi, e quale la forza della parola *PROSSIMO* consecrata nel Vangelo.

Poichè, onde avviene che il padre debba a se stesso l'amore e la cura de' figli? avviene da questo, che v'ha un nesso naturale fra lui e i figliuoli: perchè la natura di padre il lega con essi: in una parola perchè è *PROSSIMO* ad essi. La *PROSSIMITA'* adunque è quella parola mirabile, che racchiude tutte le relazioni naturali dell'uomo, e quindi tutte le esigenze particolari. Ma ora andiamo più innanzi e riflettiamo così. Di tutte le relazioni, ve n'ha egli alcuna più stretta di quella, che ha ciascuno con se stesso? no certamente; anzi essa è l'assoluta congiunzione, se pure questa parola è tollerabile ad esprimere un rapporto di identità. Conveniva dunque pigliare questo *massimo* fra le congiunzioni per norma e regola assoluta; e così fece il Vangelo dicendo: « amerai il tuo prossimo come »
« TE STESSO ».

Concludiamo: la legge è universale « conviene « rispettare la natura umana, o sia volere alla « medesima il suo bene ». Ma qual è questo suo bene? Questo bene della natura umana è indicato da' suoi naturali istinti, dalle sue na-

turali tendenze. Ma quale è la legge di questi istinti, di queste tendenze? è quell'inclinarsi naturalmente più a certe persone, che a certe altre, secondo le circostanze in cui si ritrova: questa inclinazione amorevole verso certe altre persone, dal Vangelo è chiamata **PROSSIMITÀ**. Onde comincia questa prossimità, questa inclinazione favorevole verso certe persone? dall'inclinazione che ciascuno ha essenzialmente verso se stesso. Quindi la prossimità non vuol dire altro, che la vicinanza, la naturale connessione con noi stessi, e noi siamo il punto da cui muove la prossimità e la lontananza. Tutti i vincoli adunque naturali degli uomini fra loro sono conservati, prescritti: poichè se si dee volere il bene della natura umana, si dee volere ciò che la natura umana vuole, ed il volere naturale di essa, il suo amore naturale è appunto ciò che costituisce il nesso, il vincolo di prossimità secondo la spiegazione, che dà il Vangelo della parola **PROSSIMO** nella parabola del samaritano, nella quale si vede il prossimo esser quello che più ama, e che più soccorre relativamente all'amato, al soccorso. È adunque perfetta e al tutto divina l'enunciazione della legge **AMERAI IL PROSSIMO TUO COME TE STESSO**; ed i doveri verso noi stessi sono in quella enunciazione compresi, e locati nel posto che ai medesimi conveniva.

FINE.



INDICE

DEDICAZIONE	<i>Fac.</i>	iii
CAP. I. Della prima legge morale	"	3
<i>Art. I.</i> Della legge in generale	"	ivi
<i>Art. II.</i> Qual sia la prima legge	"	8
<i>Art. III.</i> Il principio morale è inserito nell'uomo dalla natura	"	15
<i>Art. IV.</i> La prima legge considerata in se stessa e considerata nel soggetto	"	21
CAP. II. L'idea dell'essere considerata come la suprema per giudicare del bene in uni- versale	"	29
<i>Art. I.</i> Che cosa sia il bene	"	ivi
<i>Art. II.</i> Che cosa sia il male	"	54
<i>Art. III.</i> Come l'idea dell'essere sia la nozione colla quale si giudica del bene in universale	"	57
CAP. III. L'idea dell'essere considerata come il principio dell'eudemonologia	"	59
<i>Art. I.</i> Definizione della scienza eudemo- logica	"	ivi
<i>Art. II.</i> L'idea dell'essere è il principio della eudemonologia	"	60
<i>Art. III.</i> Che cosa sia il bene soggettivo.	"	61
<i>Art. IV.</i> Principio proprio dell'eudemo- nologia	"	66
<i>Art. V.</i> Che cosa è il bene di esistenza e che cosa è il bene di perfezione	"	67

<i>Art. VI.</i> Che cosa sia il male di distruzione, e il male di deterioramento . . .	pag. 70
<i>Art. VII.</i> Che cosa sia il bene assoluto . . .	" 71
<i>Art. VIII.</i> Che cosa sia la felicità . . .	" 76
<i>Art. IX.</i> Dignità del soggetto intelligente . . .	" 81
CAP. IV. L'idea dell'essere considerata come il principio della morale	" 83
<i>Art. I.</i> Riassunto delle dottrine esposte . . .	" ivi
<i>Art. II.</i> Che cosa sia il bene oggettivo . . .	" 85
<i>Art. III.</i> Relazione del bene oggettivo col bene soggettivo	" 88
<i>Art. IV.</i> Relazione del bene oggettivo e del bene assoluto	" 92
<i>Art. V.</i> Il bene oggettivo dà l'origine al bene morale, come il bene soggettivo dà l'origine al bene eudemonologico . . .	" 93
<i>Art. VI.</i> Il bene morale è l'opera della volontà	" 98
<i>Art. VII.</i> Nel bene morale c'è l'ordine . . .	" 100
<i>Art. VIII.</i> L'atto moralmente buono ha sempre per fine il bene di un essere intelligente e tende all'assoluto . . .	" 108
<i>Art. IX.</i> Doppia dignità del bene morale . . .	" 112
<i>Art. X.</i> Si perfeziona la formola della legislazione morale	" 114
CAP. V. In che modo la volontà sia cagion del bene e del male morale	" 116
<i>Art. I.</i> Che cosa sia la volontà	" ivi
<i>Art. II.</i> La volontà non comincia a manifestarsi nell'uomo che colla riflessione . . .	" 119
<i>Art. III.</i> In che maniera le azioni e gli affetti dipendano dalla volontà . . .	" 125

<i>Art. IV. Il riconoscimento dell'essere che</i>	
<i>conosciamo è il principio della giustizia pag.</i>	149
<i>Art. V. La verità è il principio della morale</i>	" 154
<i>Art. VI. Come si manifesti in noi la forza</i>	
<i>dell'obbligazione</i>	" 156
<i>Art. VII. Obbiezione risoluta</i>	" 160
<i>Art. VIII. Corollarj circa la libertà della</i>	
<i>volontà</i>	" 164
CAP. VI. Delle potenze che concorrono all'atto	
morale	" 165
<i>Art. I. Potenze morali per partecipazione,</i>	
<i>e potenze morali per sè</i>	" ivi
<i>Art. II. Intelletto morale</i>	" 166
<i>Art. III. Ragione morale</i>	" 167
<i>Art. IV. Ragione eudemonologica</i>	" ivi
<i>Art. V. Ragione pratica</i>	" 168
<i>Art. VI. La ragione morale è il fonte delle</i>	
<i>leggi alla prima subordinate</i>	" 170
<i>Art. VII. Definizione della coscienza morale</i>	" 171
CAP. VII. Dei due elementi dell'atto morale . .	" 173
<i>Art. I. La legge e la volontà due elementi</i>	
<i>dell'atto morale</i>	" ivi
<i>Art. II. Dell'imputabilità delle azioni . .</i>	" 174
<i>Art. III. Distinzione fra il peccato e la</i>	
<i>colpa</i>	" 175
<i>Art. IV. Della bontà morale del produrre,</i>	
<i>e della bontà morale del perfezionare . .</i>	" 176
<i>Art. V. Della gratitudine</i>	" 178
<i>Art. VI. Della morale bontà del perfezionare</i>	" 182
<i>Art. VII. De' doveri a' quali corrisponde</i>	
<i>un diritto negli uomini verso cui imme-</i>	
<i>diatamente s'esercitano</i>	" 185
<i>Art. VIII. De' doveri verso se stesso . .</i>	" 187

Die 5 Junii 1851

ADMITTITUR

JOSEPH BRANCA Theologus Metropolitanae pro Eminentissimo et Reverendissimo D. D. Cardinali Archiepiscopo Mediolani.

MA9 2005036





